Universitatea „Dunărea de Jos” Galați
Facultatea de Istorie, Filosofie şi Teologie
Specializarea Filosofie, an III

Lucrare de licență

Teologia lui Filon din Alexandria

Coordonator: Prof. univ. dr. Ion Cordoneanu

Autor: Podaşcă Alin-Răzvan

Galați – 2017

Cuprins:

1. Dumnezeu 1

1.1. Natura (caracteristicile) lui Dumnezeu 1

1.2. Puterile lui Dumnezeu 7

1.3. *Logos* 8

2. Creația 12

2.1. Problema preexistenței materiei 12

2.2. Crearea lumii 13

2.3. Pământul şi cosmosul 16

2.4. Teoria celor patru elemente 19

2.5. Frumusețea, unitatea, ordonarea şi perfecțiunea universului 21

2.6. Dumnezeu şi existența răului 23

3. Natura umană 25

3.1. Natura omului în general 25

3.2. Sufletul omului 30

3.3. Etica 36

3.4. Cunoaşterea celor Divine 54

3.5. Cunoaşterea naturii 65

Abrevieri:

Abraham: *De Vita Abrahami.*

Aet. Mundi: *De Aeternitate Mundi*.

Agric.: *De Agricultura.*

Cherub.: *De Cherubim*

Concupis.: *De Concupiscentia.*

Confus.: *De Confusione Linguarum.*

Cong.: *De Congressu Quaerendae*

Eruditionis Gratia

Contemplativa: *De Vita Contemplativa*.

Decal.: *De Decalogo.*

Deter.: *Quod deterius potiori insidiari soleat.*

Deus Im.: *Quod Deus immutabilis sit*.

Ebrietate: *De Ebrietate.*

Flaccum.: *In Flaccum.*

Fuga: *Fuga et Inventione.*

Gigant.: *De Gigantibus.*

Josephi: *De Vita Josephi.*

Justitia: *De Justitia.*

L.A. I, II, III: *Legum allegoriae*

Legatione: *De Legatione ad Gaium.*

Migr.: *De Migratione Abrahami.*

Mut. Nom.: *De Mutatione Nominum.*

Op. Mundi: *De opficio mundi*

Plant.: *De Plantatione.*

Post. Caini: *De Posteritate Caini.*

Praemis: *De Praemis et Poenis*.

Praem. Sacer.: *De Praemiis Sacerdotum*

Prov. I, II: *De Providentia*.

Quaest. E. I, II: *Quaestiones in Exodum.*

Quaest. G. I, II, III, IV: *Quaestiones in Genesim*

Quod Omnis: *Quod Omnis Probus Liber Sit*.

Rer. Div.: *Quis Rerum Divinarum Heres.*

Sacrif:: *De sacrifiicis Abelis et Caini*

Septenario.: *Septenarioario.*

Sobr.: *De Sobrietate*.

Somn. I, II: *Quod a Deo Mittantur Somnia*

Spec. Leg. I, II, III, IV: *De Specialibus Legibus.*

Victimis: *De Sacerdotum Honoribus et de Victimis.*

Virtutibus: *De Virtutibus*.

Vita Mos. I, II: *De Vita Mosis.*

Introducere

Filon prezintă în multe locuri opinii contrare, unele potrivindu-se mai bine cu religiasa, iar altele cu tradiția filosofică pe care o moştenise. Uneori alegem opinia care a fost moştenită de Filon de la iudaism, iar alteori de la filosofia grecească, în funcție de cazul concret, de cât de multe ori apare o opinie în scrierile sale şi de cât de mult este aceasta elaborată şi dezvoltată. Alteori am ales pur şi simplu să ne suspendăm judecata, neputându-ne hotărâ în a opta pentru una sau pentru alta dintre ele.

Am dorit ca această lucrare să se axeze pe gândirea religioasă a lui Filon, iar astfel că observațiile cu privire la contextul în care a scris, la influența pe care educația şi mediul au avut-o asupra sa şi cu privire la influența pe care însuşi filosoful a vrut s-o exercite asupra contemporanilor săi (atragerea lor la iudaism) au fost evitate pe cât posibil. Nu credem potrivit să procedăm precum alți autori şi să expunem şi speculația lui Filon asupra aspectelor minuțioase ale existenței, ci doar acelea care prezintă interes filosofic şi care ne mai pot spune ceva. Astfel, nu vom expune, de exemplu, ce anume lucru, cum şi în ce ordine a fost creat în ce zi a celor şase în care Dumnezeu s-a preocupat cu crearea cosmosului, fiind suficient doar o revelare a ideilor generale (filosofice) asupra acestei activități a Divinității. Am păstrat poate mai mult din cât ne-am fi dorit din fizica şi cosmologia lui Filon doar pentru a introduce o oarecare continuitate în narațiunea prezentată. Nici cu simbolistica numerelor nu credem că mai este nevoie să ne ocupăm, această lucrare nefiind una nici de exegeză teologică şi nici de istoria credințelor religioase.

Pentru lucrarea de față am utilizat două traduceri ale lucrărilor filoniene: ediția Loeb (o reeditare datând din ultimele două decenii ale secolului XX) a fost utilizată preponderent; ediția C.D. Yonge din 1855, care conține nişte texte în plus şi care ne-a permis mai bine identificarea unor pasaje atunci când literatura secundară făcea trimitere direct la această ediție, iar nu la ediția Loeb. Numerotarea la aceste ediții este diferită, ediția Loeb adăugând şi o numerotare cu cifre arabe, mai detaliată, înafară de numerotarea cu cifre romane realizată chiar de Filon. Pentru că Ediția Yonge păstrează doar numerotarea originară (cu cifre romane, a evreului), am ales să indic şi pagina la care se poate găsi o anumită informație, pentru a scuti lectorul de a citi prea mult text irelevant. Înafară de acest avantaj, astfel cititorul îşi va da seama imediat dacă fac trimitere la ediția Loeb sau la ediția Yonge. De asemenea, titlurile din Yonge vor fi uşor diferențiate de cele din Loeb şi după faptul că titlul lor este tradus în engleză, iar nu în latină.

1. Dumnezeu

1.1. Natura (caracteristicile) lui Dumnezeu

Datorită faptului că era evreu, gândirea lui este teocentrică, Dumnezeu fiind înțeles în principal ca ființă adevărată şi ca ***Mintea universului***[1] şi realizându-se uneori identificarea lui cu natura[2]. Deşi influența platonistă este vizibilă, sursa principală o reprezintă cuvintele lui Dumnezeu către Moise[3]: „Eu sunt Cel ce sunt." Alternează vorbirea personală („El ce este") cu cea impersonală („ceea ce este") când vine vorba despre Dumnezeu[4]. Se referă la Dumnezeu folosind şi genul masculin (*ho ōn*), dar şi genul neutru (*to on*), primul arătând influența iudaismului, iar al doilea gen arătând influența filosofiei greceşti[5].

Datorită influenței filosofiei, pentru scriitorul iudeu Dumnezeu este ***unul***, însă este şi Totul, fundamentul a toată multiplicitatea[6]. Nu există alți zei înafară de El, dar nu trebuie să înțelegem prin atributul unității că ar fi primul dintr-o serie, astfel că trebuie să spunem că este şi „dincolo de Monadă"[7], Numărul, precum timpul, a apărut odată cu universul[8], pe când Dumnezeu este anterior acestuia. Filon chiar tinde să perceapă unitatea nu drept numărul „unu", care îl precede pe „doi", ci mai degrabă ca însuşi fundamentul numerelor. Pe când toate realitățile din lume au o realitate opusă corespunzătoare (lumină/întuneric, apă/foc), Dumnezeu nu are o astfel de pereche[9].

Dumnezeu nu are părți care să-L compună, acestea fiind o caracteristică a creaturilor, făcute pentru a le sluji necesitățile. El este o ***totalitate***, neavând posibilitatea de a crede că ar avea nevoie de ceva. Este ***invizibil***, deşi el poate fi văzut cu „ochii" sufletului, iar nu cu cei ai trupului, care pot vedea doar lucrurile perceptibile (τὰ αἰσθητά), care, spre deosebire de Zeu, sunt compuse şi coruptibile. Ochii trupeşti văd doar cu ajutorul luminii, care este ceva distinct atât de cel care vede cât şi de ceea ce este văzut. Ochii sufletului, spre deosebire de aceia ai corpului, văd

---

[1] Ὁ τῶν ὅλων sau τοῦ παντὸς νοῦς: *Op. Mundi* 8; *L.A. III* 28-31; *Gigant.* 41; *Migr.* 2-4, 31, 192-194. Ὁ ὑπὲρ ἡμᾶς: *Rer. Div.* 230.

[2] *L.A. I* 28; *Agric.* 8; *Spec. Leg. III* 198; *On Curses* 7, p. 492.

[3] *Ieşirea* 3:14.

[4] David T. Runia, *Philo of Alexandria (c. 15 BC – c. AD 50)*, în *Routledge Encyclopedia of Philosophy. Version 1.0*, Routledge, Londra şi New York, 1998, p. 6485.

[5] David T. Runia, *Philo of Alexandria*, în Graham Oppy şi N.N. Trakakis, *Ancient Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy of Religion. Volume I. The History of Western Philosophy of Religion*, Routledge, Abingdon, 2013

[6] *Deus Im.* 11 *f*; *Rer. Div.* 187; *Quaest. G. I* 15.

[7] *L.A. II*, 3; *Praemis* 40; *Contemplativa* 2; *Quaet. E. II* 68.

[8] *L.A. II* 3.

[9] *Gigant.* 41-42.

fără ajutorul a ceva, căci suflet „vede" suflet[1]. Faptul că filosoful foloseşte cuvinte precum „ochi" sau „vede" pentru a se referi la „perceperea" Divinului îşi are drept cauză faptul că dintre toate realitățile pe care le cunoaştem, observarea Tatălui se aseamănă cel mai mult cu simțul văzului[2].

Înafară de aceasta, Domnul este lumină şi sursă (arhetip) al luminii toate[3], deşi nu trebuie să interpretăm această caracteristică decât ca una dintre multele (poate infinitele) atribute ale Zeului, distincție ce va deveni mai simplu de înțeles pe măsură ce înaintăm cu expunerea. Precum soarele separă ziua de noapte, astfel şi Dumnezeu a separat lumina de întuneric[4]. Filon spune în multe locuri că esența Lui Dumnezeu este una, neaparținând nici unei clase şi neexistând în El vreo distincție între gen şi specie. Dumnezeu nu este de forma omului[5], ci este ***necreat***[6], ***incorporal***, ***infinit***[7] şi ***nu există schimbare în El***[8] („necoruptibil"/„imutabil"/„imobil"[9]). Toate creaturile sunt caracterizate prin schimbare.

Deşi nu putem să-l cunoaştem pe Zeu, putem să ne dăm seama de anumite atribute ce nu i le putem atribui. Astfel, Domnul este ***etern***, căci eternitatea este o necesitate pe care o descoperim prin folosirea intelectului. Dacă nu ar fi etern, ar însemna că el de fapt nu este Ființa Supremă, însă de existența acelei adevărate Ființe Supreme oricum nu ne-am putea îndoi, date fiind argumentul cosmologic şi celelalte argumente în favoarea existenței Supremului la care omul ajunge prin rațiune şi pe care le-am expus într-un sub-capitol ce urmează. El nu cunoaşte nici început şi nici sfârşit şi este în mod etern ***cauză*** a tot ce există, iar tot ceea ce există (mai puțin el) are în comun faptul că este creat.

Toate aparțin lui şi totul este conținut de el, însă Domul ***nu este conținut de nimic***[10], fiind transcendent. Cu toate acestea, este concomitent şi omniprezent, fiind într-o strânsă relație cu

---

[1] *Mut. Nom.* 3-4. Există un pasaj în care Filon indică o opinie contrară, conform căreia Domnul a ales să fie invizibil pentru că a considerat că asta ar fi mai în concoranță cu natura sa Divină şi pentru că oamenii puteau fi răniți dacă l-ar fi perceput : *Abraham* 76.

[2] James Drummond, *Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrinian Philosophy in It's Development and Completion. Volume II*, Williams and Norgate, Londra/Edinburgh, 1888, p. 40.

[3] Psalmul 26 (versul 1) ne spune: „Domnul este luminarea mea".

[4] *Somn. I* 72-76.

[5] *L.A. I* 36.

[6] *Somn. II* 253.

[7] *Op. Mundi* 12.

[8] *L.A. I* 51; *III* 36; *Quaest. E. II* 37; *Quaest. G. I* 93; *Somn. II* 220; *Cherub.* 19.

[9] *Post. Caini* 19-20.

[10] *Post. Caini* 7, 14; *Migr.* 192; *Somn. I* 185; *Confus.* 136, 166; *Plant.* 86; *L.A. III* 97. În descrierea relației Domnului cu timpul, Filon a fost influențat de doctrina stoicilor, deşi există două mari deosebiri: Zeul alexandrinului este transcendent iar nu imanent şi este imaterial.

cosmosul, creator al său şi cel care îl menţine[1]. Astfel, el nu ar putea să locuiască în lume, căci îşi este propriul său loc[2] şi nici nu este conţinut de altceva[3], dar nu asimilează vreun lucru din existenţă, căci dacă ar face asta s-ar corupe, ar deveni mai puţin decât este[4]. A spune despre ceva că ocupă un anumit spaţiu înseamnă a spune că este cuprins de anumite împrejurări, ori Dumnezeu este peste tot, el însuşi cuprinzând universul, de unde rezultă că nu putem spune că se află în spaţiu. Într-un loc Filon spune că Dumnezeu „umple lumea cu sine”[5], puterile sale extinzându-şi activitatea peste tot în lume [6]. Dumnezeu vede tot ce există[7].

Filon vorbeşte despre o ***mobilitate a intensităţii*** (τονική χρώμενο τή κινήσει) conform căreia, deşi Zeul este ***omniprezent***, el îşi poate manifesta influenţa în mod diferit, de la un spaţiu la altul[8]. Astfel, de oamenii buni (care ocupă un anumit spaţiu) va avea mai multă grijă decât de cei răi. Dumnezeu este şi ***în afara timpului***[9] şi este în eternitate, ceea ce nu trebuie echivalat cu un timp infinit, faţă de care o anumită porţiune de timp finită (o oră, o zi, etc.) ar fi doar o mică parte. Acest timp infinit ar presupune trecut, prezent şi viitor, căci timpul se bazează pe succesiune, iar concepţia lui a fost derivată de oameni din observarea corpurilor în mişcare. Fiind în eternitate, Domnul nu cunoaşte decât prezentul, iar acest prezent este totalitatea existenţei, inclusiv şi ceea ce pentru noi apare ca trecut sau ca viitor. Eternitatea este arhetipul timpului, căci relaţia ei cu Dumnezeu este analoagă relaţiei timpului cu lumea fenomenală.

Datorită detaşării sale de spaţiu cât şi de trecerea timpului, Zeul este şi ***omniscient.*** Nicio făptură nu poate ajunge să fie în afara celor patru elemente, ci întotdeauna va fi compusă din ele. De asemenea, nimeni nu poate ajunge în afara cosmosului, căci pentru crearea lui a fost epuizată toată materia. Domnul este şi ***omnipotent***[10], căci el este singura cauză eficientă, fiind comparat de mai multe ori de Filon cu vizitiul unui car[11].

---

[1] *Op. Mundi* 171-172.

[2] *L.A. I* 44; Uneori se afirmă că locul lui Dumnezeu este locul *Logos*-ului (sau chiar *Logos*-ul): *Quaest. E. II* 37; *Migr.* 3-6; *Confus.* 96; *Somn. II* 251.

[3] *L.A. I* 44.

[4] *L.A. II* 3.

[5] *Post. Caini* 6.

[6] *Post. Caini* 14-15.

[7] *Deter.* 153.

[8] *Sacrif.* 67-68.

[9] *Post. Caini* 14.

[10] *Op. Mundi* 45; *Joseph* 244-245; *Vita Mos. I* 174-175; *Quaest. G. IV* 130.

[11] *Op. Mundi* 46.

Furia şi ameninţările Sale nu sunt de natură emoţională, ci raţionale, având o natură educativă[1]. Nu poate nici să se răzgândească[2], aşa cum ar putea indica *Cartea Facerii*. Vorbeşte despre bucuria pe care o simte Dumnezeu atunci când oamenii îi respectă poruncile[3], dar oricum, urmând tradiţia filosofică grecească, Filon nu concepea această bucurie ca o emoţie. Un rol important l-a jucat şi *Septuaginta* (pe care Filon o considera de inspiraţie Divină), în care, de exemplu, ebraicul *yassêr* este tradus în grecescul *paideuô*[4], permiţându-i astfel lui Filon să se folosească de toate conotaţiile pe care cultura clasică le atribuise acestui termen[5]. Am spus deja că în Dumnezeu există numai efectivitate şi nu susceptibilitate, nimic neavând capacitatea de a-l influenţa într-un fel, oricât de mic. Ori pasiunile sunt tocmai nişte afectări ale unei entităţi prin acţiunile alteia. Bineînţeles că acţionarea conform unei anumite emoţii nu ar fi în concordanţă cu bunătatea supremă care îl caracterizează pe Zeu, aşa cum se va vedea mai jos[6].

Dumnezeu nu poate fi identificat cu nici un lucru care vine după el[7], ştiind dinainte ce se va întâmpla în viitorul timpului nostru, pentru că este în eternitate[8]. Voinţa lui Dumnezeu este în totalitate liberă[9]. Faptul că Filon acceptă ***personalitatea*** Domnului nu îl coboară pe acesta mai aproape de nivelul creaturilor, căci omul este singura persoană din lumea creată, iar astfel el este adus mai aproape de nivelul divin. Dumnezeu nu este prezent în spaţiu, neputând avea relaţii cu acesta, însă puterea lui acţionează în tot cosmosul.

Productivitatea (capacitatea de acţionare; τὸ ποιεῖν) poate fi, în adevăratul sens al cuvântului, atribuită numai Zeului, iar nu creaturilor, cărora li se poate atribui termenul de impresionabilitate (capacitatea de primi modificări; τὸ πάσχειν)[10]. Acţionarea realizată de om provine

---

[1] *Deus Im.* 52-54, 59, 64-65; *Somn. I* 236; *Abraham* 202; *L.A. III* 174; *Confus.*. 165; *Quaest. G. I* 73. Această concepţie a sa îi va influenţa pe părinţii Bisericii, care vor crea conceptul de *synkatabasis* (*condescensio*), prin care Domnul realizează anumite acţiuni care pot fi înţelese de către oameni, în scopul de a-i educa: Pieter W. van der Horst, *Philo and the Problem of God's Emotions*, în *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, Brill, Leiden, 2014, pp. 41-43. A se vedea Clement, *Stromatele*, 2.16.72.2.; 2.18.81.1.; 4.23.151.2; Origen, *Contra lui Celsus*, 4.71-72. Filon mai are totuşi scăpări, când face menţiune despre emoţiile Domnului: *Somn. II*, 177; *Vita Mos. I*, 6.

[2] *Aet. Mundi* 40.

[3] *Abraham* 202.

[4] *Deuteronomul* 8:5

[5] David Wilson şi John Dillon, *Two Treatises of Philo of Alexandria: A Commentary on De Gigantibus and Deus Im. sit Immutabilis*, Scholars Press, Chico, 1983, p. 220, *apud* Pieter W. van der Horst, *op. cit.*, p. 44.

[6] *Abraham* 202-203; *Deus Im.* 72. Există şi pasaje în care Filon îi atribuie Zeului emoţii, deşi acestea nu sunt menite decât a-i face pe oamenii needucaţi să asculte poruncile Sale: *Somn. II* 179.

[7] *Migr.* 183.

[8] *Deus Im.* 29-32.

[9] *Somn. II* 253.

[10] *Cherub.* 77-78.

tot de la Zeu[1]. Filon vorbeşte în acelaşi timp şi despre ***odihna*** Domnului, căci el nu oboseşte niciodată, deşi acționează întotdeauna şi deşi creează cele mai desăvârşite lucruri[2]. Nu şi-a pierdut nimic din substanță datorită creării lumii[3], iar Divinitatea nu se poate asemăna nici cu cele mai bune entități din univers[4]. Oboseala pe care realitățile (înafară de Dumnezeu) o simt este atribuită necesității de care ascultă în mod inexorabil.

Bunătatea Domnului reiese din faptul că este perfect, iar ea este absolută, el necunoscând răul. Dumnezeu, înțeles ca ființă perfectă, nu se află într-o stare de relație cu nicio altă existență, iar relațiile pe care totuşi observăm că se nasc între Domn şi o altă entitate nu trebuie înțelese decât ca cvasi-relații, întrucât pe când Dumnezeu poate influența o altă realitate, el însuşi nu poate fi influențat de aceea. Zeul este o ființă în totalitate ***liberă***[5], spre deosebire de creaturi, care sunt supuse necesității.

Datorită bunătății sale infinite a şi creat Domnul lumea[6], impunând forme materiei ce îi era aşa de opusă şi tot datorită aceluiaşi motiv continuă să mențină această lume. Providența Divină se răsfrânge atât asupra întregului, cât şi a părților[7]. Dumnezeu este singura cauză a creării universului, el neavând sfătuitori sau ajutoare[8]. Tot bunătatea este şi cauza pentru care Supremul continuă să ajute toate ființele, chiar şi pe oamenii care nu au atins desăvârşirea morală, impulsionându-i astfel spre atingerea acelui ideal[9].

Cu toate acestea, ceea ce este creat nu poate primi darurile Domnului nefiltrate, neaduse la propria lor capacitate de a suporta bunătatea şi plinătatea ontologică a Zeității. În acelaşi sens, nici pedepsele pe care le impune Dumnezeu nu sunt disproporționate în relație cu capacitatea de suportare a vinovatului[10].

Filon a încercat să răspundă argumentelor aduse împotriva providenței în două lucrări intitulate „Despre providență", care ne-au parvenit în limba armenească. Un prim argument amintit de filosof este cel cu referire la durerea ce există în lume şi care este provocată de dezlănțuirile naturii. Dar Dumnezeu nu poate fi cauza acestora, întrucât el produce numai ceea ce este

---

[1] *L.A. I* 5-6.

[2] *Sacrif.* 40; *Cherub.* 87-88. Într-un loc, Filon spune că oboseala este principala cauză a schimbării, ceea ce ar veni ca o întărire a argumentului în favoarea imobilității eterne a lui Dumnezeu:

[3] *Mut. Nom.* 27-28.

[4] *Gigant.* 42.

[5] *Somn. II* 253.

[6] *Op. Mundi* 21.

[7] *Prov. II* 43-44.

[8] *Op. Mundi* 23.

[9] *L.A. I* 34.

[10] *Deus Im.* 77-78.

bine[1]. De asemenea, acestui argument i se mai răspunde prin faptul că răul pe care îl produce, de exemplu, o furtună, este minuscul (o navă sau două ce erau în larg şi care au fost scufundate) în comparație cu binele pe care îl face ploaia pentru agricultură şi deci pentru specia umană în general[2]. De fapt, aceste fenomene pe care oamenii le numesc de obicei rele nu sunt astfel deloc, ci doar sunt neplăcute pentru anumite persoane[3]. O altă explicație ar fi că forțele rele sunt doar consecințe secundare ale intenției principale[4].

Un al doilea argument ar fi că dacă într-adevăr existența durerii în lume este justificată prin tot ceea ce am zis mai înainte, atunci de ce totuşi ea este distribuită fără a se ține cont de considerații morale? În primul rând, chiar dacă noi credem că anumite persoane sunt virtuoase, acest lucru s-ar putea să fie fals, căci numai Domnul ştie cu adevărat ce se află în inima oamenilor şi numai el poate să judece cine este bun şi cine nu[5]. Trebuie să ne amintim şi că providența acționează având în minte întregul, iar nu fiecare individ în parte. Răul pe care un om îl suferă poate părea drept necesar dacă este judecat într-un context mai larg.

Zeul este adesea numit ***salvator*** al oamenilor, pentru numeroasele binefaceri pe care le oferă acestora, atât materiale cât şi imateriale. Dumnezeu este şi ***fericit*** în mod absolut[6], iar unii oameni participă la această fericire, nefiind însă capabili de a experimenta decât o fericire adulterată, amestecată întotdeauna cu o cât de puțină durere. Doar Dumnezeu este fericit, are parte de pace, fără supărare, fără frică şi ferit de boală, fără durere şi fără oboseală[7].

Filosoful afirmă că Divinitatea „vorbeşte lucruri, iar nu cuvinte”[8]. Vorbirea aşa cum o înțelegem noi, prin sunete, este văzută şi negativ de Filon, ca fiind o despărțire de principiul monadei (al intelectului) şi o trecere în diadă[9]. Toate cuvintele Sale sunt jurăminte, căci întotdeauna se împlinesc[10]. El nu ar putea depune mărturie falsă, căci nu ar fi nimeni destul de superior pentru a-i asculta mărturia. Chiar dacă am presupune *ad absurdum* că ar exista o astfel de persoană, rezultă din bunătatea Domnului că el nu ar putea să facă aşa ceva. Doar Dumnezeu poate să depună mărturie pentru Sine, căci nu există altcineva care să-L cunoască în esența sa[11].

---

[1] *Prov. II* 53.

[2] *Prov. II* 43-44.

[3] *Praem.* 32-34.

[4] *Prov.* 45-53.

[5] *Prov. II* 54.

[6] *Cherub.* 20; *Spec. Leg. IV* 48.

[7] *Cherub.* 86.

[8] *Sacrif.* 65; *Decal.* 47.

[9] *Gigant.* 52.

[10] *L.A. III* 204.

[11] *L.A. III* 205-207.

1.2. Puterile lui Dumnezeu

Puterile trebuie să le înțelegem ca atribute ale lui Dumnezeu, iar nu ca persoane distincte de Acesta. Universul este aşa cum este prin imprimarea formelor (care sunt sinonime cu puterile Divinității pentru Filon[1]) în primul substrat material despre care am mai vorbit, şi este nevoia de acțiunea neîncetată a providenței Divine pentru ca forma să nu se disipeze şi să nu se ajungă la acea substanță amorfă de dinainte de crearea lumii. Lumea prezintă o varietate imensă de forme, care sunt incorporale (ἀσώματοι)[2], interrelaționate, iar tocmai de aceea suntem obligați să vorbim de mai multe forțe: cea habituală (conservativă), cea organică, vitală, cea rațională ş.a., toate fiind aranjate în genuri şi specii[3]. Fenomenal lumea se schimbă neîncetat, dar formele şi interrelațiile dintre ele nu.

Nu trebuie să înțelegem că formele ar fi cauze ultime, căci singura Cauză Ultimă (şi cauza lor directă) este Dumnezeu. Puterile sunt, precum Domnul, necreate[4], independente de timp (ἄχρονοι)[5] şi nu simt oboseala acționând în natură. Nu le este folosită toată substanța pentru crearea naturii, căci aceasta nu ar putea suporta influența forțelor neamestecată[6]. Puterile nu sunt capabile de viciu sau de eroare, iar numele, fiind specifice doar celor create, nu sunt un atribut al lor[7]. Deci atributele Divine sunt folosite pentru a descrie şi puterile Sale

Şi cele patru elemente sunt puteri ale lui Dumnezeu, căci ceea ce diferențiază orice existență de materia prima nu este partea corporală, ci cea inteligibilă, iar numai prin aceasta se poate spune că o existență este putere a Zeului[8]. Un rol al puterilor este de a introduce şi de a menține distincția în materia primă, asigurându-se astfel de existența entităților din lume. Puterile Divine sunt identificate uneori de Filon cu ideile platonice, iar în rolul de a introduce diferențiere în lume la care tocmai ne-am referit cu siguranță că seamănă cu acestea[9]. Însă şi lui Dumnezeu i se atribuie în unele locuri meritul de a fi introdus ordine şi distincție în univers, iar acest lucru nu trebuie să ne mire, dacă ne aducem aminte de eclectismul şi sincretismul ce caracterizează întreaga operă filoniană.

Puterile formează o ierarhie, unele fiind mai aproape, altele mai departe de Divinitate, deşi Filon nu încearcă niciodată să formuleze sistematic aceste trepte. Cea mai superioară putere

---

[1] James Drummond, *op. cit.*, vol. II, pp. 69-70.

[2] *Somni. I* 62.

[3] *L.A. II* 22; *Migr.* 181; *Confus.* 136.

[4] *Deus Im.* 78.

[5] *Sacrif.* 69.

[6] *Deus Im.* 77-79.

[7] *Mut. Nom.* 14.

[8] James Drummond, *op. cit.*, vol. II, pp. 71-72.

[9] *On Those Who Offer Sacrifice*, 13, p. 245.

este *Logos*-ul, urmează puterea Creatoare (Ἡ ποιητική), prin care Domnul a făcut lumea, Puterea Regală/Conducătoare/Stăpânitoare (Ἡ βασιλική), prin care îşi conduce creaţia, Puterea Bine-voitoare (Ἡ ἵλεως), prin care Zeul îşi exprimă mila faţă de creaţia sa. Există şi puterea Legislative, cea Preceptivă şi cea Prohibitivă. Omul, dacă poate, trebuie să încerce să „atingă" *Logos*-ul, iar dacă nu, în ordinea ierarhiei, celelalte puteri.

Puterea Pedepsitoare este înţeleasă de Filon drept benefică pentru om, căci chiar dacă îi aduce suferinţă fizică (uneori chiar moarte, precum în episodul cu Sodoma şi Gomora), este în cele din urmă avantajoasă pentru sufletul său, făcându-l să-şi dea seama de păcatele sale. Puterile nu pot fi despărţite nici de Dumnezeu dar nici de cosmos, căci dacă ar fi despărţite de primul (dacă ne-am putea măcar imagina aşa ceva), ar înceta să mai existe, iar dacă le-am despărţi de lume, aceasta nu ar mai avea distincţie în interiorul ei şi s-ar întoarce la forma haotică, primordială. În totalitatea lor totuşi, puterile nu sunt echivalente Zeului.

1.3. *Logos*

Doctrina evreului asupra *Logos*-ului este complexă şi nu întotdeauna coerentă. Acest lucru se datorează prezenţei sale atât în gândirea evreiască cât şi în cea grecească (în special la stoicism) [1]. Termenul de „*Logos*" denotă atât cea mai măreaţă dintre puterile Lui Dumnezeu, cât şi orice exprimare a gândului în cuvinte, raţiune şi toate semnificaţiile pe care grecii le atribuiau acestuia, astfel că atunci când lecturăm textele lui Filon trebuie să fim mereu atenţi pentru a identifica sensul în care conceptul de „*Logos*" este folosit. Această ambiguitate nu era neplăcută filosofului, ţinând cont că însăşi realitatea pe care era chemat termenul s-o exprime era imaterială şi imposibil de cunoscut de către oameni. Termenul de „*Logos*" era şi la modă în vocabularul filosofic şi religios al timpului, iar Filon dorea să facă prozeliţi.

El uneşte Puterea Creatoare şi cea Conducătoare ale Divinităţii, căci din Raţiune (*Logos*) Domnul este atât bun, cât şi autoritar. Acest lucru este observat de filosof în pasajul în care Dumnezeu a pus „heruvimi şi sabie de flacără vâlvâitoare, să păzească drumul către pomul vieţii". *Logos*-ul reprezintă acea „sabie de flacără vâlvâitoare" (motivul focului este prezent şi-n stoicism), care uneşte Puterea Bine-voitoare a lui Dumnezeu cu cea Autoritară, Pedepsitoare. Nu este nimic care să medieze relaţia *Logos*-ului cu Dumnezeu, acesta semănându-i cel mai mult. În unele pasaje Filon prezintă *Logos*-ul ca echivalent cu puterile, ca ele compunându-l[2].

[1] D.T. Runia, *Philo of Alexandria (c. 15 BC – c. AD 50), op. cit.,* p. 6485.

[2] *Somn. I,* 62.

O proprietate deductibilă a lui Dumnezeu este aceea de a acționa, de a crea[1] încontinuu[2], astfel încât El nu este obosit nici de crearea lumii, nici de menținerea ei, căci acționarea face parte din însăşi ființa Sa[3]. Pentru a exprima acest fenomen, care nu îi micşorează ființa lui Dumnezeu, Filon foloseşte metafore: o torță[4], soarele[5], izvorul de apă. Expresia acționării lui Dumnezeu, care este în acelaşi timp gândirea sa, este *Logos*-ul[6], cea mai bătrână imagine a Divinității[7], care nu este astfel o entitate distinctă de creatorul său. Deşi Dumnezeu este ascuns, El se face văzut prin *Logos*, imaginea lui Dumnezeu şi prin univers, imaginea *Logos*-ului[8]. *Logos*-ul este modelul arhetipal, idee a ideilor. El este astfel un mediator, umplând întreaga natură (influența stoică)[9], menținând lumea[10], deşi am văzut deja că în alte locuri Filon spune că Divinitatea însăşi menține lumea.

Deşi nu poate pieri, *Logos*-ul are un început, fiind creat de Dumnezeu, însă nu în timp, care a fost făcut odată cu lumea şi după *Logos*. Are un aspect imanent, penetrând întreaga lume[11] şi arătând prezența lui Dumnezeu în aceasta. Dar şi un aspect transcendent, fiind adesea identificat cu „lumea" inteligibilă. Este văzut şi ca providență[12], iar filosoful evreu foloseşte pentru a-l descrie alternativ un limbaj rațional-metafizic, unul religios-extatic, cât şi unul poetico-mistic[13]. *Logos*-ul a fost văzut şi ca revărsându-se continuu din Dumnezeu[14]. Este uneori numit „mare

---

[1] *Cherub.* 77.

[2] *L.A. III* 18; *Plant.* 31.

[3] *Plant.* 89-91; *L.A. I* 5-6.

[4] *Gigant.* 24-25.

[5] *Quaest. G. II* 40.

[6] *Sacrif.* 65; *Op. Mundi* 8; *cf. Quaest. E. II* 37; *Confus.* 62-63; *Fuga* 101. S-a emis şi opinia abstractizantă conform căreia nici *Logos*-ul, nici îngerii şi nici puterile Domnului nu au o realitate obiectivă, ci ele sunt mai degrabă concepte create de noi şi prin care încercăm să-i înțelegem natura şi activitatea Sa: Norman Bentwich, *op. cit.*, p. 165. Nu putem fi de acord cu aceasta, ținând cont întreaga personalitate a lui Filon.

[7] *Confus.*., 147; *Spec. Leg. I* 81. Filon spune într-un loc că *Logos*-ul este „primul fiu al Zeului", ceea ce nu putea decât să-i încânte pe părinții Bisericii de mai târziu, care i-au citit scrierile.

[8] *Somn. I* 239; *cf. Confus.*. 147.

[9] *Quaest. E. II* 68; *cf. Quaest. G. IV* 188.

[10] *Plant.* 8.

[11] *Plant.* 9.

[12] Norman Bentwich, *op. cit.*, p. 148.

[13] Norman Bentwich, *op. cit.*, p. 148. Pentru utilizarea limbajului poetico-mistic în descrierea *Logos*-ului, a se vedea: *Somn. II* 37.

[14] Concepție care îl anticipă pe Plotin: Carl Séan O'Brien, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, p. 45. Tot un autor recent s-a referit la Filon ca la primul neo-platonist, întrucât a identificat ideea platonică a Binelui cu Dumnezeu: Ralph Blumeneau, *Philosophy and Living*, Imprint Academic, Upton Pyne, 2002, p. 85.

preot”[1], nu este nici necreat, precum zeul, dar nici creat, precum creatura, ocupând o poziție mediană[2].

Problema principală atunci când analizăm doctrina lui Filon asupra *Logos*-ului este următoarea: uneori vorbeşte despre el ca şi cum ar fi doar un aspect al naturii Divine, acel aspect care este accesibil gândirii umane deoarece este înrudit cu aceasta. Alteori, *Logos*-ul este tratat ca o ipostază (*hypostasis*), o entitate teologică care este cel puțin într-o anumită măsură independentă de Dumnezeu[3]. Problema apare şi mai dificilă atunci când luăm în considerare că şi pe îngeri filosoful îi numeşte *logoi* (cuvinte)[4]. Personal suspendăm judecata, căci probabil ca însuşi Filon să fi fluctuat în părerea pe care a ținut-o, luând în considerare atât tradiția sa religioasă, dar şi cultura sa filosofică[5].

Cuvintele Domnului sunt idei şi nu pot fi percepute decât prin vederea lor de către suflet, iar nu prin urechi[6]. Cele cinci porunci date lui Moise pe muntele Sinai sunt astfel de idei[7]. Fiind evreu, refuză să accepte soluția platonică a unei ierarhii de principii divine la nivele ontologice diferite. Cunoaşterea teologică nu poate fi obținută de mintea umană decât prin inspirație divină[8], ce îşi produce efectul „mai repede decât timpul”[9]. Zeul iudaic este nu un zeu local, ci un zeu al tuturor oamenilor şi al întregii creații[10]. Atunci când Domnul pare a acționa direct în lume, nu este decât un mod inadecvat, specific ființelor inferioare care suntem, de a-l exprima pe zeu şi activitatea sa.

Într-un pasaj Filon spune că natura *Logos*-ului, atât în natură cât şi în om, este dublă, în natură fiind alcătuit din partea imaterială şi cea materială, doar o copie a primeia, iar în om fiind

---

[1] *Gigant.* 52.

[2] *Rer. Div.* 206.

[3] D.T. Runia, *Philo of Alexandria (c. 15 BC – c. AD 50), op. cit.*, p. 6485.

[4] *Somn. I* 142.

[5] Următorii autori consideră că *Logos*-ul este doar un atribut al Divinității, iar nu o entitate distinctă de aceasta: Urban C. von Wahlde, *Gnosticism, Docetism, and the Judaisms of the First Century. The Search for the Wider Context of the Johannine Literature and Why It Matters*, Bloomsbury T&T Clark, Edinburgh, 2015, p. 176; Norman Bentwich, *op. cit.*, p. 155. S-a omis părerea în literatura mai veche că teologii creştinii au introdus pasaje astfel încât să falsifice doctrina lui Filon asupra *Logos*-ului, pentru a o aduce drept sprijin doctrinei Trinității: Norman Bentwich, *op. cit.*, p. 155. Se indică ca pasaje interpolate: *Somn. I* 32; *Confus.*. 14; *L.A. III* 25. Şi literatura recentă a observat că descrierea *Logos*-ului drept prima entitate creată de Dumnezeu (*L.A. III* 175; *De Agr.* 51) a putut fi folosită ulterior de creştinism pentru susținerea propriei lor doctrine: Carl Séan O'Brien, *op. cit.*, p. 45.

[6] *Migr.* 47-50; *Decal.* 46-47.

[7] *Decal.* 44-49.

[8] *Vita Mos. II* 31-36; *Sacrif.* 64; *Deus Im.* 92; *Ebrietate* 120.

[9] *Ebrietate* 120.

[10] *Spec. Leg. I* 97, 168; *II* 163; *Vita Mos. I* 149; *cf. Abraham* 98; *Spec. Leg. I* 168; *II* 167.

alcătuit din rațiune (*Logos* intern) şi rostire (rațiune exteriorizată). Şi *Logos*-ul din natură şi cel din om au două virtuți, adevărul şi exprimarea adevărului, fiecare corespunzând unei părți a *Logos*-ului. Adevărul corespunde părții imateriale a *Logos*-ului din natură şi rațiunii din om, iar exprimarea adevărului corespunde părții corporale în natură şi rostirii în om.

Unele probleme de interpretare a ridicat conceptul de ***Înțelepciune***, în ceea ce priveşte relația acestuia cu *Logos*-ul, însă aceste două termene nu pot desemna decât unul şi acelaşi lucru, Înțelepciunea fiind o moştenire a iudaismului, iar *Logos*-ul o moştenire a elenismului. *Logos*-ul a fost preferat de Filon atât pentru că dorea să fie citit de mediul elenistic în care locuia, cât şi datorită faptului că cuvântul este de gen masculin, considerat de filosof superior celui feminin. Înafară de asta, atractivă era şi ambiguitatea termenului şi numeroasele sensuri pe care le putea lua, făcându-l utilizabil în mai multe contexte.

Logos-ul este imaginea lui Dumnezeu şi arhetipul oamenilor, aceştia din urmă semănând cu Rațiunea nu în partea lor corporală, ci în cea incorporală. Deşi în multe pasaje *Logos*-ul este identificat la nivel terminologic cu îngerii, nu se face referire decât la funcția acestuia de a media între oameni şi Dumnezeu, întrucât şi o funcție principală a îngerilor este aceea de mediatori. *Logos*-ul are multe alte nume: Cel ce vede[1], Începutul, Numele lui Dumnezeu, Cuvântul lui Dumnezeu, Cel creat după imaginea lui Dumnezeu, Legea Naturii. Uneori este numit chiar *theos*, dar niciodată *ho theos*, diferențiindu-l astfel de Dumnezeu.

Logos-ul este rațiunea care guvernează lumea şi care a făcut ca evoluția acesteia să se desfăşoare gradual[2], este Principiul activ. Dumnezeu este imanent în întreaga sa creație, dar pentru că ar fi părut o blasfemie să i se atribuie lui Dumnezeu acest contact continuu cu lumea, Filon a conceput *Logos*-ul ca un intermediar[3]. Într-un pasaj Filon spune chiar că *Logos*-ul este dincolo de virtute, de cunoaştere, de bine şi de frumusețe în sine[4], dar ne întrebăm dacă acest fragment nu este decât rodul unei excitări a lui Filon. Aceste atribuite (bine, frumusețe etc.) într-adevăr nu pot fi atribuite lui Dumnezeu, aşa cum îl concepe Filon şi precum va fi conceput ulterior şi de Plotin. Dar atributele menționate tot trebuie să se regăsească la nivelul unei entități din ierarhia

[1] *Confus.* 146.

[2] *Op. Mundi* 65-68.

[3] *Logos*-ul a fost preferat Înțelepciunii pentru că astfel Filon îşi putea aduce concepția mai aproape de filosofia grecească. Acest lucru era mai în congruență cu educația sa, cât şi mai susceptibil de a atrage aderenți la iudaism: Norman Bentwich, *op. cit.*, p. 153. Doctrina lui Filon despre despre intermediarii între Divin şi lumesc a fost influențată de filosofia lui Platon, de filosofia stoică, de concepția grecească asupra daimonilor şi de concepția iudaică asupra îngerilor: Emil Schürer, Fergus Millar şi Geza Vermes, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ: Volume 3.ii and Index*, Bloomsbury şi T & T Clark, Londra/Oxford/New York/New Delhi/Sydney, 2014, p. 882.

[4] *Op. Mundi* 8.

divină (a atributelor sau entităților separate, Filon nefiind, cum am mai spus, clar aici), iar *Logos*-ul pare cel mai potrivit de a le avea.

Chiar şi înainte de crearea oamenilor a existat legea naturii (identificată cu *Logos*-ul), iar sufletele care existau atunci erau unele fără corp, iar altele cu corp, precum sunt stelele. Aceste realități inteligibile erau apropiate de Domn, întrucât respectau *Logos*-ul, principiile după care era guvernată lumea[1]. Termenul de „*logoi*", pluralul lui „*Logos*", este folosit de gânditorul evreu pentru a semnifica acţiunile oamenilor înțelepți, care urmează *Logos*-ul, legea naturii. Înafară de acestea, prin termenul „*logoi*" mai sunt identificate orice specii din lume, orice reguli impuse de rațiunea umană, orice formă deci, acestea fiind toate instanțieri ale *Logos*-ului.

Subcapitolul *Logos* putea fi la fel de bine expus şi în cadrul capitolului *Creația*, ținând cont că, precum era şi pentru stoici, şi pentru gânditorul evreu *Logos*-ul este identificat în multe locuri cu legea cosmosului, deci ca fiind imanent lumii. Am ales totuşi să-l prezentăm în cadrul primului capitol şi pentru legăturile sale puternice cu Divinitatea, precum şi pentru faptul că evreii, ca şi creştinii, consideră că Dumnezeu este în ultimă instanță ultima entitate care contează.

2. Creația

2.1. Problema preexistenței materiei

Deşi mai mulți comentatori au afirmat că materia vizibilă a fost creată de Dumnezeu, există anumite fragmente în care Filon vorbeşte explicit despre materie ca preexistând actului creației[2]. Cu toate acestea, nu discută această problemă în comentariul asupra Creației şi în alte locuri pare a ezita. Runia[3] consideră că rămâne prizonierul eternei axiome a filosofiei greceşti cum că nimic nu poate reieşi din nimic şi astfel nu poate să afirme clar şi răspicat o doctrină a creației *ex nihilo*. Şi noi suntem de părere că Filon a acceptat preexistența materiei, bazându-ne în special pe pasajele din opera alexandrinului la care am făcut trimitere mai sus[4], care înclină foarte mult balanța în favoarea acestei opinii. Materia este substratul pasiv din care Domnul face lumea, imprimându-i forme, primele creații fiind cele patru elemente, din care apoi iau naştere şi celelalte realități.

---

[1] *Op. Mundi* 143-144. S-a sugerat că aceste entități inteligibile ar putea fi cei după a căror imagine a fost omul creat (*Geneza* 1:26): Archie T. Wright, *op. cit.*, p. 203.

[2] *Op. Mundi* 21-22; *Quaest. G. I* 64; *Mut. Nom.* 135, *Plant.* 3. Ralph Blumeneau crede că materia preexista, iar Domnul doar a pus ordine în aceasta: *op. cit.*, p. 87.

[3] D.T. Runia, *Philo of Alexandria (c. 15 BC – c. AD 50)*, *op. cit.*, p. 6485.

[4] James Drummond, *op. cit.*, vol. I, p. 299-307.

2.2. Crearea lumii

Lumea este creată, căci ea poate fi percepută prin simțuri, iar tot ce poate fi perceput astfel este supus schimbării şi a avut o origine, un moment în care a fost adus în ființă[1]. Tot ce este creat este şi supus schimbării, căci crearea este în sine o schimbare. Singura entitate necreată şi deci nesupusă schimbării este Domnul. Ne putem da seama chiar de statutul nostru de creaturi schimbătoare, iar tot ceea ce se modifică o face fie din propria voliție, fie datorită influenței unei alte realități: omul, de exemplu, este adesea influențat de Dumnezeu să se schimbe[2]. Orice entitate creată şi căreia nu îi putem atribui o anumită motivație proprie (denotând liberul arbitru) pentru a se schimba este schimbat de către altceva[3]. În tratatul *De opficio mundi* găsim cea mai detaliată expunere a teoriei asupra creației a lui Filon.

Spre deosebire de miturile de creație ale altor nații, în religia evreilor Dumnezeu nu are nevoie de o cuplare sexuală pentru a produce universul[4]. El nu a putut să facă lumea pură, neamestecată, iar nici puterile Sale nu au putut fi exercitate asupra cosmosului în starea lor originară, la maximul lor[5], întrucât substratul material nu le-ar fi suportat[6].

Filon creează o legătură indisolubilă între timp şi fenomenele prin care noi ne raportăm la trecerea lui: răsăritul, apusul soarelui, etc. Această mişcare a aştrilor în jurul planetei noastre evident că a început tocmai cu acei aştri ori după naşterea acestora, deci timpul este fie la fel de bătrân precum cosmosul, fie mai tânăr[7]. Când se spune că „universul a fost creat în şase zile", aceasta nu înseamnă că Dumnezeu a avut nevoie de o anumită perioadă de timp în care să îşi termine lucrul, cele şase zile reprezentând de fapt o succesiune, dar nu cronologică. De fapt, totul a luat naştere simultan. Dumnezeu a zis şi s-a făcut, fără a exista un interval între aceste două acte[8], căci Dumnezeu a existat înaintea creației.

Timpul este imitația eternității, iar pe când eternitatea este caracteristică părții incorporale a universului, timpul este caracteristic părții corporale a acestuia[9]. Doar existențele din cadrul timpului pot cunoaşte o succesiune fenomenală, pe când existențele din cadrul eternității nu cunosc decât o succesiune a gândirii lor. Problema evidentă care reiese din toată teoria lui Filon

---

[1] *Op. Mundi* 12.

[2] *L.A. II* 31-34; *Cherub.* 19; *Fuga* 12-13.

[3] James Drummond, *op. cit.*, vol. I, p. 292.

[4] Deidre Carabine (editor), *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1995, p. 197.

[5] *Deus Im.* 77; *cf. L.A. I* 37.

[6] *Op. Mundi* 23; *Abraham* 204-205.

[7] *Sacrif.* 65; *L.A. I* 2-3; *II* 3; *Deus Im.* 31. A se vedea şi: *L.A. I* 20.

[8] *Sacrif.* 65.

[9] *Mut. Nom.* 167-168.

asupra timpului este cea că naşterea cosmosului (deci şi a timpului) corupe şi eternitatea, căci introduce un „înainte" şi un „după naşterea lumii"[1].

Cifra „6" este aleasă pentru a reprezenta numărul de zile în care lumea a fost creată pentru că ea exprimă principiul ordinii, fiind egală atât cu suma primelor trei cifre (1+2+3=6) cât şi cu produsul lor (1×2×3=6). „6" reprezintă atât principiul masculin cât şi cel feminin, primul fiind asociat cu numerele pare („2" fiind întâiul dintre acestea), iar cel de-al doilea fiind asociat cu numerele impare („3" fiind întâiul dintre acestea) [2].

În prima zi se crează lumea inteligibilă[3], care serveşte drept model pentru universul vizibil şi care nu are o situare spațială, îşi are drept locația *Logos*-ul[4]. Dumnezeu şi-a imaginat la început părțile acestei lumi, iar apoi le-a creat, asamblându-le într-un întreg[5]. Observăm că Filon distinge două momente (imaginarea diferitelor părți şi crearea efectivă a acestora, prin asamblare) şi se referă la al doilea ca la crearea a ceea ce înainte a fost doar imaginat. Însă oricum şi imaginarea părților şi crearea lor efectivă au loc în acelaşi spațiu: *Logos*-ul (Rațiunea Divină). Existențele corporale diferă de cele incorporale prin faptul că au extensiune[6]. Primul în ordine logică (iar nu cronologică) a fost creat cerul, acesta fiind superior restului lumii şi slujind drept locuință ființelor Divine, precum astrele sau îngerii[7]. El este singura existență corporală ce a fost creată în prima zi[8].

Filon a împăcat teologia evreiască cu doctrina Ideilor a lui Platon spunând că Ideile reprezintă gânduri eterne ale lui Dumnezeu, pe care Dumnezeu apoi le-a creat ca ființe reale, înainte de a crea Universul. Într-un alt loc, Filon numeşte lumea inteligibilă „Cuvântul lui Dumnezeu în actul creării"[9], iar Zeul este numit şi Prima Cauză, o influență fără îndoială a aristotelismului. Crearea lumii nu este actul *Logos*-ului singur, căci Dumnezeu nu este doar rațiune. Principiul pasiv, fără intervenția Principiului activ (*Logos*-ul) [10], nu ar fi fost în stare să realizeze nimic şi nu este caracterizat de nicio urmă de frumusețe, însă el are putința de a deveni orice. Nu avea

---

[1] Pentru o discutare mai amănunțită a problematicii timpului şi eternității în doctrina alexandrinului, a se vedea: James Drummond, *op. cit.*, vol. I, pp. 293-295.

[2] *Op. Mundi* 13-14.

[3] *Op. Mundi* 24; *Spec. Leg. I*, 327. Detaliile interpretării lui Filon sunt influențate de interpretările contemporane asupra *Timaios*-ului lui Platon: D.T. Runia, *Philo of Alexandria (c. 15 BC – c. AD 50), op. cit.*, p. 6485.

[4] *Op. Mundi* 16.

[5] *Op. Mundi* 19.

[6] *Op. Mundi* 36.

[7] *Op. Mundi* 27.

[8] *Op. Mundi* 37.

[9] *Op. Mundi* 24.

[10] *Op. Mundi* 8-9.

ordine, nici calitate sau suflet, nu semăna cu nimic altceva, plin de inconsistență şi dizarmonie[1]. Dumnezeu nu a avut vreun sfătuitor care să-l ajute în realizarea lumii, căci nimeni nu ar fi fost în stare să-l ajute, nici măcar *Logos*-ul[2]. Divinitatea nu conferă beneficii (pe care le putem identifica, la acest nivel, cu forme) asupra lumii după puterea Sa, căci aceasta este nelimitată, ci după capacitatea lumii de a suporta respectivele beneficii[3].

Dumnezeu este privit din punct de vedere filosofic drept cauza lumii[4], iar din punct de vedere teologic drept creator al ei, Filon alternând între aceste două perspective[5]. Universul a fost făcut din bunătatea Divină[6], deşi acesta nu merită providența Sa[7] şi va avea şi grijă de el prin acțiunea aceleiaşi providențe Divine[8]. Astfel, Bunătatea poate fi asemuită cu cauza eficientă din filosofia aristotelică, dar şi cu finală, căci este de datoria oamenilor să fie buni. Puterea Domnului se întinde peste tot în univers[9].

Gânditorul evreu este de acord cu Platon şi nu cu stoicii că, deşi universul are un început, nu va fi distrus[10], iar Moise a crezut acelaşi lucru[11]. Totuşi, părți ale sale îşi pierd tatea (forma) şi sunt recombinate periodic. Deşi am putea crede, conform doctrinei despre lucruri create şi despre schimbarea lor, că lumea, ca lucru făcut, ar trebui să aibă un sfârşit, filosoful ne asigură că prin intermediul providenței divine ea poate fi prezervată pentru totdeauna. Mai mult, Filon crede şi că nimic în lume nu piere cu adevărat, ci se transformă în alte lucruri[12]: de exemplu, noaptea în zi, iar tot ceea ce a creat Divinitatea nu este niciodată static, ci este într-o continuă mişcare şi transformare[13]. Rezistența continuă a cosmosului este arătată şi de faptul că păstrează aceeaşi proporție între cele patru elemente constituente[14]. Potopuri şi alte calamități

---

[1] *Op. Mundi* 21-22.

[2] *Op. Mundi* 23.

[3] *Op. Mundi* 23.

[4] *Cherub.* 127.

[5] Orrey McFarland, *God and Grace in Philo and Paul*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2016, p. 26.

[6] *Deus Im.* 107-108; *Op. Mundi* 21; *L.A. III* 73, 78; *Cherub.* 127; *Migr.* 183; *Plant.* 89.

[7] *Deus Im.* 108.

[8] *Op. Mundi* 9-10.

[9] *Migr.* 182.

[10] *Aet. Mundi* 39-40.

[11] *Facerea* 8:22: „De acum, cât va mai trăi pământul, semănatul şi seceratul, frigul şi căldura, vara şi iarna, ziua şi noaptea nu vor mai înceta!" Ori aici se spune că atât timp „cât va mai trăi pământul" (se prezumă astfel că pământul va avea un sfârşit), deci de ce a ales Filon această interpretare a textului biblic?!

[12] *Post. Caini* 5.

[13] *L.A. I* 5-7.

[14] *Rer. Div.* 152.

le apar periodic, deşi nu distrug lumea în totalitate, făcând ca civilizația oamenilor să o ia de la început.

Toate părțile universului sunt pline de entități vii[1], adică regiunile dominate de toate cele patru elemente, inclusiv cele dominate de foc[2]. Nicio singură părticică din materia celor patru elemente nu a rămas nefolosită[3]. Dumnezeu nu şi-a pierdut cu nimic din substanță atunci când a creat lumea. Lumea este numită într-un loc şi o putere a Domnului, cea care îi exprimă bunătatea[4]. Pentru lucrurile din univers ce nu au rațiune, Domnul nu a trebuit să depună un mare efort, folosindu-se doar de puterea sa, însă pentru crearea celor ce au rațiune s-a implicat mai mult[5]. Universul nostru este singurul care există, căci Dumnezeu a folosit toată materia care exista pentru crearea lui[6].

Fiecare existență din lume are o cauză, o materie din care este realizat, un instrument prin care este realizat şi un scop pentru care este realizat. Astfel, universul nostru are drept cauză pe Dumnezeu, materia din care a fost creată o constituie cele patru elemente, cuvântul prin care a fost creat este Cuvântul lui Dumnezeu şi scopul pentru care a fost creat este bunătatea lui Dumnezeu[7].

2.3. Pământul şi cosmosul

Bineînțeles, Pământul este situat în centrul universului[8], acesta din urmă fiind descris ca extinzându-se în şapte sfere concentrice care au Pământul în centru, cosmosul apărând astfel ca o sferă. Există un ultim strat format din eter[9] care menține lucrurile din interiorul său, iar în acest strat sunt stelele fixe. Ultimul strat cunoaşte o mişcare uniformă şi continuă, de la est la vest. Oricum, universul este de o mărime infinită, care nu poate fi exprimată în unitățile noastre de măsură şi nu este limitat nici de vreo substanță materială, nici de vid[10].

---

[1] *Gigant.* 7; *Somn. I* 135.

[2] *Plant.* 12.

[3] *Plant.* 5-6; *Deter* 154.

[4] *Somn. I* 184-188.

[5] *L.A. I* 41.

[6] *Op. Mundi* 171.

[7] *Cherub.* 125-127.

[8] *Confus.* 156.

[9] *Quaest. G. I* 64. Într-un alt loc Filon spune că din eter a fost creat tot cosmosul: *Rer. Div.* 283.

[10] *Rer. Div.* 227-229. În acest fragment Filon spune de fapt că Dumnezeu este limita universului, însă probabil este o scpăre din partea autorului, căci vine într-o clară contradicție cu întreaga sa formație intelectuală şi cu întreaga sa operă: James Drummond, *op. cit.*, vol. I, p. 268.

În interiorul ultimului strat eteric este cerul (spațiul cosmic). Cele şapte diviziuni sunt de fapt cicluri ale planetelor, planete care urmează o direcție contrară celei urmate de stelele fixe, care se mişcă de la est la vest uniform. Mişcarea planetelor din cadrul cosmosului este variată, ele au o dublă mişcare: una voluntară, iar alta involuntară, sub acțiunea unei forțe străine[1]. Mişcarea nevoită este ca cea a stelelor fixe, de la est la vest, iar cea voită este de la vest la est, mişcare ce dă ciclurilor o durată a rotirii specifică fiecăruia. Trei dintre planete au o mişcare voluntară de aceeaşi durată, cu aceeaşi viteză şi pe acelaşi traseu: Soarele, Steaua dimineții şi Mercur. Restul au durate, viteze şi trasee diferite, însă oricum păstrează toate între ele o anumită proporție[2].

Corpurile cereşti, în număr de şapte, nu sunt însă infinite în dimensiuni[3], iar Soarele este aşezat la mijloc, deasupra lui Saturn, Jupiter, Marte, iar dedesubtul lui Mercur, Venus şi Luna. Soarele a fost aşezat în centru datorită beneficiilor pe care le oferea pământenilor, meritând o poziție centrală, iar celelalte planete acționând ca gărzile lui de corp[4]. Aerul conține, exceptând stratul eteric, căruia i-am relevat caracterul periferic în doctrina filoniană, cele mai superioare entități, corpurile cereşti şi sufletele oamenilor[5].

Evoluția lumii a pornit de la cele patru elemente şi a continuat printr-o acțiune constantă de diferențiere[6]. În primul rând, existențele sunt divizate în cele animate (’Εμφυχα) şi cele inanimate (’αφυχα). Cele fără viață sunt divizate la rândul lor în cele care nu cunosc schimbare şi cele care cunosc schimbare, dar nu în sensul de schimbare a locației, ci în sensul de transformare a formației interioare. Plantele sunt singurele existențe care fac parte din această a doua categorie, însă nu şi bucățile care au fost despărțite de o plantă: de exemplu, o cracă de copac căzută. De asemenea, plantele se detaşează de celelalte existențe inanimate prin faptul că au un organism (φύσις), cunoscând capacitatea de nutriție, de schimbare şi de creştere. Substanțele care sunt inanimate nu vor putea deveni vreodată animate[7].

Existențele animate (vii) se deosebesc de cele inanimate prin capacitatea de a primi impresii şi prin capacitatea minții de a se îndrepta, prin intermediul simțurilor, către corpurile exterioare, care produc impresii[8]. În cadrul existențelor animate se face distincția între ființele raționale şi cele iraționale. Sufletul (ψυχή) se diferențiază de simplul organism prin trei caracteristici:

---

[1] *Op. Mundi* 111-113.

[2] *Cherub.* 21-22.

[3] *Spec. Leg. III* 188.

[4] *Rer. Div.* 221-224.

[5] *Gigant.* 7-11.

[6] *Op. Mundi* 67; *Rer. Div.* 133-140. Acțiunea este uneori atribuită *Logos*-ului: *Rer. Div.* 235.

[7] *Plant.* 11-13.

[8] *L.A. I* 30.

percepție, reprezentări mentale şi impuls. La acestea trei, oamenii şi creaturile superioare lor adaugă rațiune şi libertatea de alegere. Cele iraționale se divid în creaturi sălbatice şi creaturi domestice, iar creaturile raționale se divid în creaturi muritoare şi creaturi nemuritoare.

Corpurile cereşti sunt materiale, iar ele au fost create de Domn înaintea omului şi nu cunosc răul, ci numai virtutea[1], ele de fapt neexperimentând nici măcar tentația viciului. Alături de ele şi înainte de om au mai existat şi alte entități, acestea incorporale şi care de asemenea ascultau neabătut *Logos*-ul, necunoscând păcatul[2]. Ele sunt de fapt sufletele sau omul incorporal, despre care vom mai avea ocazia de a vorbi, şi care a fost creat înaintea speciei/omului corporal, identificat cu Adam. Această am putea spune idee a omului, în stil platonic, este superior omului corporal, chiar şi primului dintre aceştia, lui Adam. Mişcarea neîncetată a corpurilor cosmice putea crea un efect puternic asupra imaginației, ținând cont şi de faptul că în tradiția filosofică grecească ceva era considerat superior dacă avea putința de a se mişca. Mai ales astrele care erau situate pe ultimul strat eteric puteau înflăcăra închipuirea, datorită faptului că posedau o mişcare voluntară, iar nu doar dictată de ordinea cosmosului[3]. Oricum, toate planetele au o mişcare circulară[4], iar aceasta, uniformă şi continuă, produce o muzică de o neasemuită frumusețe, pe care însă muritorii nu o pot percepe[5].

Îngerii nu trebuie cumva confundați cu puterile, deşi unele pasaje pot fi interpretate în acest sens, căci primii sunt creați, pe când puterile sunt necreate. Puterile, precum Dumnezeu, nu sunt limitate spațial, pe când îngerii sunt, fiind descrişi ca „suflete ce zboară prin aer". „Îngeri" mai sunt denumite actele şi vorbele bune ale oamenilor, motivele bune, flacăra ce a ars boschetele în prezența lui Moise. Ei sunt numiți şi „salvatori", pentru că fac pasiunile oamenilor neproductive. Sufletele oamenilor şi ale îngerilor sunt din aceeaşi substanță, iar aceştia din urmă nu pot fi percepuți de către oameni decât prin suflet. Îngerii au doar partea rațională a sufletului, iar nu şi pe cea irațională[6].

Realitățile corporale pot fi descrise ca părți a unui întreg, ce poate să fie chiar totalitatea realităților corporale de acelaşi tip, însă realitățile incorporale sunt unice, neexistând părți ale unei entități mai mari, ci toate fiind la fel de superioare[7]. La Filon este frecventă ideea stoică a „semințelor" lui Dumnezeu (λόγοι σπερματικοί) implantate în oameni, acelea ale rațiunii şi a

[1] *Op. Mundi* 73; *Conf.* 177.

[2] *Op. Mundi* 143-144.

[3] *Plant.* 12.

[4] *Gigant.* 7; *cf. Victimis* 6, p. 217.

[5] *Somn. I* 36; *Quaest. G. III* 3; *Op. Mundi* 70

[6] *On Monarchy II*, 1, p. 190.

[7] *L.A. I* 23-24.

virtuților. Virtutea şi lucrurile bune din lumea noastră (pacea, bucuria) sunt imagini (copii) ale unor existențe din lumea inteligibilă, pe care Dumnezeu a făcut-o în prima zi, înainte de a face lumea corporală, din mila lui nemărginită[1].

2.4. Teoria celor patru elemente

Filosoful alexandrin acceptă teoria celor patru elemente (apă, foc, aer, pământ), din care cosmosul a fost făcut[2]. Acestea sunt numite „fundamente" (θεμέλιους)[3], „principii şi puteri[4]" (ἀρχάς τε και δυνάμεις,)[5], „rădăcini" (ῥίζας)[6], „substanță" (οὐσίας)[7] sau „corp" (σῶμα)[8]. Ele se disting unele de altele prin caracteristici contrastante[9]. În primul rând, se diferențiază prin formele matematice cărora le corespund: focul corespunde piramidei, aerul octaedrului, apa icosaedrului, iar pământul cubului[10]. Nu este nicio existență materială care să fie compusă din altceva decât din aceste patru elemente[11].

Elementele, care sunt în proporții egale[12], se împart în două grupe, aerul şi focul fiind uşoare şi rarefiate, iar apa şi pământul fiind grele şi dense[13]. Ce este uşor poate fi rece sau fierbinte, iar greul poate fi umed sau uscat. Pământul se divide în continente şi insule; apa în mări şi râuri şi în apă de băut şi apă care nu este bună de băut; aerul în schimbările care semnalează venirea verii sau a iernii[14]; focul în foc folositor, pe care îl utilizăm pentru încălzit sau gătit şi care poate fi de asemenea periculos, şi în foc care prezervă şi care a fost utilizat la crearea spațiului cosmic[15].

---

[1] *L.A. I* 45.

[2] *Deter.* 153-154; *Vita Mos. III* 6, p. 93. Citările ar putea continua la nesfârşit.

[3] *Rer. Div.* 134.

[4] Identificarea lor cu puterile a fost explicată prin faptul că elementele ar avea atât o parte materială, cât şi una imaterială, prin această ultimă parte şi semănând Divinității: James Drummond, *op. cit.*, vol. II, pp. 71-72.

[5] *Rer. Div.* 281. Doar „principii" în: *Rer. Div.* 154, iar doar „puteri" în:

[6] *Somn. I* 144 (referindu-se la pământ în relație cu aerul).

[7] *Rer Div.* 282.

[8] *Somn. I* 17, 21.

[9] *Quaest. G. I* 64.

[10] *Quaest. G. III* 49.

[11] *Deter.* 153-154.

[12] *Rer. Div.* 152.

[13] Afirmația cum că apa şi pământul ar fi de genul feminin, fiind „materiale", iar aerul ar fi de genul masculin, întrucât este un principiu activ şi mobil (*Quaest. G. III* 3), nu poate fi catalogată decât ca una dintre asertațiile sporadice ale lui Filon, ce nu pot fi integrate în sistemul său de gândire: James Drummond, *op. cit.*, vol. I, p. 271, nota 2.

[14] *Quaest. G. III* 3 (pentru primele trei diviziuni).

[15] *Rer. Div.* 134-136, 197-198; *Vita Mos. II* 155-158 (pentru foc).

Existența eterului în concepția filoniană este un punct controversat în literatura secundară, iar în ceea ce ne priveşte, asertăm că filosoful credea în existența acestui al cincelea element, dar că nu îl identifica decât în acea regiune a cosmosului care era locuită de cei mai îndepărtați aştri, neavând astfel nici un rol în crearea şi menținerea lumii pământeşti[1]. Poate că susținerea existenței eterului este şi ceva ce gânditorul antic a realizat doar din inerție, fiind una dintre atât de multele influențe pe care le-a preluat din tradiția filosofiei greceşti. Observăm că multe astfel de elemente erau preluate, li se aloca un loc în sistem, dar locul lor nu era explicat sau dezvoltat, astfel încât ele ajung să capete doar o poziție secundară, în ciuda *pedigree*-ului filosofic cu care au ajuns la Filon.

Cele patru elemente se pot schimba unele într-altele[2], căci oricum ele sunt doar forme diferite ale uneia şi aceleiaşi materii primordiale. Focul apare ca fiind cea mai superioară substanță, din care până şi spațiul cosmic (cerurile) este făcut, iar pământul este inferior lui. Corpurile cereşti sunt făcute în totalitate din foc, cu excepția lunii, care este făcută şi din aer[3]. Aerul este de asemenea situat între pământ şi spațiul cosmic[4]. Filon considera aerul drept negru[5] şi atribuia astfel lumina zilei focului emanat de la Soare.

Aerul are un rol foarte important de jucat în toate existențele[6], aşa că putem auzi cuvântul „spirit" în legătură cu cele inanimate care nu cunosc schimbare, această utilizare a termenului trebuind percepută într-un sens strict material. În cazul plantelor (existențe inanimate care cunosc schimbarea) aerul devine acel organism (φύσις), iar în cazul animatelor devine sufletul. În cazul oamenilor, rațiunea nu este făcută însă din aer, ea fiind incorporală.

În ceea ce priveşte existențele nemuritoare, Filon afirmă că aerul este casa lor[7]. Un argument pe care îl aduce Filon în sprijinul acestei afirmații este că toate spațiile cosmosului au lucruri cu viață în ele[8] (chiar şi focul)[9], astfel încât era imposibil, ținând cont de principiul ordinii

---

[1] Soulier afirmă că Filon credea în existența eterului: *La Doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie. Dissertation inaugurale présentée à l'Université de Leipzig pour obtenirle diplôme de Docteur en philosophie*, Imprimeur de S.M., Roma/Torino/Florența, 1876, p. 32. Drummond îl combate strălucit pe autorul francez: *op. cit.*, vol. I, pp. 278-279. Traducătorii ediției Loeb folosite adoptă părerea că Filon crede în existența eterului: p. 429, nota c. Filon asertează (irelevant, în opinia noastră) existența eterului în următorul loc: *Rer Div.* 283.

[2] Opinie preluată probabil din stoicism.

[3] *Somn. I* 145.

[4] *Somn. I* 122, 145; *Monarh. II* 5, p. 194.

[5] *Somn. I* 145.

[6] *Somn. I* 134, 136.

[7] *Somn. I* 135.

[8] *Gigant.* 8.

[9] *Gigant.* 7; *Somn. I* 135; *Plant.* 12.

care caracterizează activitatea creatoare a lui Dumnezeu, ca aerul să rămână lipsit de ființe. Însă ființele din aer (sufletele) nu pot fi observate prin simțuri, ci prin suflet[1]. Aerul joacă un rol fundamental în existența sufletului, căci el a fost dăruit de Dumnezeu cu puterea de a da viață[2].

Filosoful a acceptat concepția tradițională, conform căreia la baza realității stă o singură substanță materială (οὐσία), cele patru elemente apărând astfel ca varietăți ale acestei unice existențe[3]. Această substanță fundamentală este exact opusul intelectului: fără calități distinctive, neordonată, fără viață (ἄποιος, ἄτακτος, ἄψυχος)[4], fără formă (ἄμορφος[5], ἀνείδεος[6]), fără chip/figură (ἀσχημάτιστος, ἀτύπωτος)[7], fără însemn (ἄσεμοσ), indefinit (ἄπειρος), inegală/neechilibrată (πλημμελής, ανώμαλος, ἄνισος)[8], fără viață (νεκρός). ’Αποιος este folosit atât pentru descrierea acestei substanțe materiale, cât şi pentru descrierea perfecțiunii supreme. Cuvântul nu denotă absența unor atribute, ci incapacitatea de a-l include într-o categorie. Toate celelalte realități au primit anumite forme care introduc distincții în acest substrat material şi care astfel fac acele realități pretabile la încadrarea într-o clasă. Concluziile expuse mai sus cu privire la substratul material puteau fi deduse şi fără observarea naturii.

2.5. Frumusețea, unitatea, ordonarea şi perfecțiunea universului

Cosmologia autorului urmează modelul platonico-aristotelic. Universul, prima creație[9] a lui Dumnezeu (Tatăl lumii[10]), este de o neasemuită frumusețe şi ordine, cea mai desăvârşită creație a zeului[11]. Universul nu este însă autonom şi nu ar trebui venerat. Conform schemei alegorice a lui Filon, în acest aspect au greşit caldeenii, pe care Avraam i-a abandonat pentru a-l căuta pe adevăratul Dumnezeu[12]. Cele mai frumoase lucruri de pe lume pot fi doar văzute şi nu posedate, dar văzute doar de către oamenii care s-au apropiat mai tare de Dumnezeu[13].

---

[1] *Gigant.* 9.

[2] *Gigant.* 8-11.

[3] *Op. Mundi* 20-21; *Rer. Div.* 133-134, 140; *Somn. II* 42

[4] *Op. Mundi* 22.

[5] *Rer. Div.* 140.

[6] *Mut. Nom.* 135.

[7] *Somn. II* 45.

[8] *Rer. Div.* 160.

[9] *Deus Im.* 106.

[10] *L.A. I* 18.

[11] *Deus Im.* 107-108; *Op. Mundi* 9; *Migr.* 221.

[12] *Migr.* 68-71. A se vedea şi: *Op. Mundi* 7-8.

[13] *Migr.* 46.

Universul este unitar şi uniform[1], iar cele patru elemente se pot schimba unele într-altele[2]. Într-un loc *Logos*-ul (legea universului)[3] este imaginat ca însăşi legătura care ne prezervă lumea[4], prin faptul că are grijă ca cele patru elemente să nu se distrugă unele pe altele[5]. Caldeenii sunt atacați de Filon pentru că l-au conceput pe Dumnezeu ca fiind lumea sau ca fiind doar sufletul acesteia. Au conceput şi Fatalitatea (sau Necesitatea) ca fiind Divină şi au negat o primă cauză a cosmosului. Mişcările aştrilor determinau norocul sau nenorocul oamenilor[6]. Toate acestea vor fi infirmate de Filon, deşi unele aspecte ale teoriei astronomiei caldeene sunt acceptate[7]. Astfel, stelele exercită totuşi o influență asupra lucrurilor de pe pământ[8] prin intermediul unei simpatii naturale[9].

Cea mai evidentă influență pe care corpurile cereşti o au asupra noastră este prin intermediul luminii, care ne face lucrurile de pe pământ vizibile[10]. Înafară de aceasta, astrele (iar mai ales cele şapte planete) ne pot aduce preziceri asupra viitorului[11]. Dependența aceasta ce există la lucrurile pământene față de cele cosmice este extinsă de alexandrin în întreaga noastră planetă: fiecare existență este dependentă de existența care poate să îi înlesnească calea spre atingerea unui anumit obiectiv ori care chiar poate să îi ofere direct ceea ce îşi doreşte[12].

Universul este perfect[13], iar noi nu ne putem baza pe senzațiile noastre imediate pentru a spune că ceva este rău, neavând în minte planul general al lumii, precum nu am putea să ne plângem de o operație pentru că e dureroasă, ținând cont că ne menține sănătatea[14]. De fapt, am putea spune că Filon găseşte necesară imperfecțiunea părților individuale ale lumii, ținând cont că nu-

---

[1] *Spec. Leg. IV* 203-207; *Mut. Nom.* 135; *Spec. Leg. I* 14.

[2] *Prov. II* 45.

[3] *Op. Mundi* 61.

[4] *Migr.* 6.

[5] *Plant.* 9-10; *cf. Victimis* 6, p. 218.

[6] *Migr.* 179.

[7] *Migr.* 178, 180.

[8] *Rer. Div.* 280.

[9] *Op. Mundi* 117; *Spec. Leg. I* 16.

[10] *Spec. Leg. I* 90; *Op. Mundi* 58.

[11] *Spec. Leg. I* 92; *Op. Mundi* 58-59, 113.

[12] *Cherub.* 102-103; *Quaest. G III* 5. Filon are momente sporadice şi neesențiale când îşi afirmă încrederea în superstiții: *Prov. II* 50. Nu trebuie însă să punem mare preț pe aceste pasaje, ele fiind mai mult în congruență cu doctrinele caldeene pe care alexandrinul le-a atacat atât de mult.

[13] *Plant.* 6; *Quaest. E. II* 1; *Op. Mundi* 9, 14; *Deus Im.* 106; *Agric.* 52; *Plant.* 131; *Confus.* 97; *Rer. Div.* 199; *Abraham* 2, 74; *Vita Mos. III* 36, p. 131; *Monarh. II* 1, p. 190 (lumea este numită „adevăratul templu al lui Dumnezeu")

[14] *Praemis* 32-34.

mai prin interdependența tuturor existențelor lumii se poate ajunge la o armonie a totului[1]. Deşi există două momente când Filon se referă şi la elementele componente ale lumii ca fiind perfecte, trebuie să înțelegem că se referă la cele patru elemente pe care le-am prezentat mai sus, iar nu la o entitate compusă din combinarea acestora[2].

Nu există mai multe universuri, ci doar unul, căci am hotărât deja că acesta este perfect. Ori, ca să fie perfect, trebuie să fie alcătuit din toată materia, din toată cantitatea celor patru elemente. Înafară de aceasta, universul nu ar putea fi considerat un întreg decât dacă părțile sale reprezintă la rândul lor un întreg[3]. Principiile ordinii şi productivității caracterizează creația Domnului. Aceste principii se pot vedea, de exemplu, din faptul că există o ascensiune de la creaturile cele mai simple până la om[4]. În termeni medievali, Filon este un realist, considerând că atât genurile, cât şi speciile, au o existență care precede indivizii cuprinşi în aceste universalii[5].

Domnul nu ar putea să distrugă lumea, întrucât el nu transformă ceea ce este ordonat în ceea ce este dezordonat, ci viceversa. Mai mult, asta ar însemna că zeul s-a putut răzgândi, iar asta am mai arătat că nu este posibil. Nici nu se poate spune că El ar dori să distrugă lumea noastră doar pentru a crea alta în locul ei, întrucât o a doua lume ar fi în comparație cu prima fie de o calitate mai slabă, fie egală, fie de o calitate superioară. Dacă a doua lume ar fi inferioară primeia, înseamnă că şi Dumnezeu ar cunoaşte decăderea. Dacă ar fi egală, înseamnă că Dumnezeu a lucrat degeaba şi asta i-ar atribui o oarecare iraționalitate. Dacă lumea ar fi superioară, asta ar însemna că Domnul, în momentul realizării primeia, a fost inferior celui care a fost când a construit-o pe a doua. Nici asta nu poate fi acceptat, căci Dumnezeu este mereu egal cu sine, şi nu cunoaşte nici diminuări, nici amplificări în putere[6], el fiind perfect.

2.6. Dumnezeu şi existența răului

Dumnezeu doreşte numai binele[7] şi pacea[8]. Totuşi, Dumnezeu poate face ca unii oameni să sufere pentru binele mai multor semeni de-ai lor[9]. Răul este o caracteristică inevitabilă a lumii

[1] James Drummond, *op. cit.*, vol. I, p. 290.

[2] *Deter.* 154; *Plant.* 6.

[3] *Op. Mundi* 171-172.

[4] *Quaest. G. I* 64.

[5] *Op. Mundi* 76.

[6] *Aet. Mundi* 39-43.

[7] *Abraham* 268; *Op. Mundi* 21-22; *Quaest. E. II* 53; *L.A. I* 34.

[8] *Rer. Div.* 206; *Somn. II* 250, 253.

[9] *Prov. II* 44; *Quaest. E. II* 55.

pământeşti[1], fiind natural pentru orice creatură, iar omul, pentru că a fost înzestrat cu raţiune şi libertate, poate să îl comită[2].

Dumnezeu nu a creat decât realităţile bune (idee atribuită de către Filon lui Moise), iar nu, de exemplu, sufletele rele, care, în măsura în care sunt rele, sunt astfel datorită influenţei a altceva (a acelor alte entităţi despre care am mai pomenit). O altă explicaţie oferită este că lucrurile şi faptele rele din natură sunt doar o circumstanţă de ordin secundar a activităţilor creative ale Domnului[3].

Există în lume şi lucruri care nu sunt nici bune nici rele, cum ar fi plantele sau animalele care nu au raţiune. Primele sunt indiferente pentru că nu sunt animate şi pentru că nu au simţuri, iar animalele sunt indiferente pentru că nu au raţiune, intelect[4]. Sunt şi entităţi care cunosc numai virtutea, precum sunt corpurile cereşti, care sunt intelecte în sine, perfecte[5], unele cu mişcare proprie iar altele mişcate de univers (stelele fixe)[6]. Omul conţine în sine potenţialitatea atât pentru virtute, cât şi pentru viciu. Divinitatea a creat singură lucrurile complet virtuoase sau pe cele indiferente, însă împreună cu alte entităţi lucrurile care conţin atât bine, cât şi rău[7]. Deşi avea posibilitatea să creeze numai rău, Dumnezeu doreşte numai binele.

Filon vorbeşte despre o putere punitivă a Domnului, manifestată atunci când omul nu ascultă de poruncile sale şi exercitată prin nişte „subordonaţi" ai Săi, probabil tot aceia despre care era vorba atunci când am discutat despre crearea părţii rele a omului. Zeul nu pedepseşte el însuşi întrucât asta ar fi ceva rău, iar el este numai bunătate[8]. Oricum, chiar pedepsele lui Dumnezeu nu sunt rele şi doar par aşa când ne limităm să le privim individual şi nu le punem într-un context mai mare[9].

---

[1] *Fuga* 62-64.

[2] *Deuteronomul* 15; *Fuga* 58. În altă parte afirmă că păcatul este de fapt natural pentru orice creatură, deşi mai mult ca sigur că Filon medita la substratul material ultim al lumii, iar nu la o anumită entitate formată deja în lume (o plantă, un animal, etc.): *Vita Mos III* 17, p. 104.

[3] *Quaest. E.* 53-54.

[4] *Confus.* 177.

[5] *Somn. I* 135; *Plant.* 12.

[6] *Plant.* 12.

[7] *Op. Mundi* 72-75.

[8] *Decal.* 176-178; *Fuga* 62-64. Eixstă şi mici scăpări: *Prov. II* 38-40.

[9] Norman Bentwich, *op. cit.*, pp. 164-165.

3. Natura umană

3.1. Natura omului în general

Omul a fost creat ultimul din patru motive: pentru a se minuna de întreaga măreție realizată a cosmosului[1]; pentru a găsi totul pregătit pentru el[2]; pentru ca el, un microcosmos[3], să corespundă macrocosmosului; pentru ca toate celelalte ființe să se poată minuna de apariția lui, căci ele îl vor sluji[4]. Respectând doctrina ideilor platonice, Filon spune că genul omului a fost creat întâi, iar apoi specia, reprezentată de Adam. Astfel, termenul de „specie" nu este folosit de Filon pentru a desemna o realitate ideatică, categorială, precum genul, căci specia este deja individ şi anume Adam. Genul a fost creat după imaginea lui Dumnezeu (*Logos*-ul), iar specia din pământ. Genul de om este inteligibil, incorporal, indestructibil, nu este bărbat sau femeie. Pe de altă parte, specia şi omul luat individual pot fi percepute, au diferite calități, sunt alcătuite din corp şi suflet, sunt fie bărbați, fie femei şi sunt muritori[5].

Astfel, omul incorporal (genul) a fost pus de Zeu în grădina Edenului, iar omului corporal (specia) i s-a spus să nu se atingă de pomul cunoaşterii binelui şi a răului. Doar omul corporal este supus păcatului, iar nu şi omul incorporal, care nu ar fi avut nevoie de o amenințare din partea lui Dumnezeu pentru a-i respecta porunca de a nu mânca din pom[6]. Rațiunea omului şi menirea de stăpân asupra naturii este dovedită prin faptul că lui i-a dat Domnul însărcinarea să numească celelalte lucruri[7], iar numele se potrivesc lucrurilor, existând un raport între acestea[8]. Pentru că Adam a denumit animalele, el este cel care a inventat limbajul[9]. Grădina Edenului este un simbol pentru dominarea trupului de către suflet, iar şarpele simbolizează plăcerea. Este accentuat faptul că prin femeie îşi realizează şarpele scopul de a-l păcăli pe om.

O bună parte a doctrinei lui Filon asupra naturii umane se bazează pe două pasaje din *Facerea*: 1:26-27[10], 2:7[1]. Ambele fragmente sunt interpretate după modelul: chip al lui Dumne-

---

[1] *Op. Mundi* 77-78.

[2] *Op. Mundi* 79.

[3] *Op. Mundi* 82; *Rer. Div.* 155; *Plant.* 28.

[4] *Deus Im.* 47.

[5] *Op. Mundi* 134.

[6] *L.A. I* 92.

[7] *Op. Mundi* 148.

[8] *L.A. II* 15.

[9] *L.A. II* 15.

[10] 26: „Şi a zis Dumnezeu: <<Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peştii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ şi tot pământul!>>"

27: „Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat şi femeie."

zeu – intelect uman. În primul text oamenii, bărbatul si femeia, sunt creați după chipul (*eikōn*) lui Dumnezeu[2]; ceea ce înseamnă că se aseamănă cu Dumnezeu nu în trup sau în partea inferioară a sufletului, de unde se nasc pasiunile, ci în partea rațională a sufletului[3], cea mai importantă parte a omului[4], care este de asemenea şi partea nemuritoare. Această împărțire tripartită a omului – trup, partea inferioară a sufletului, partea superioară a sufletului – atestă simpatia pe care o arăta evreul filosofiei platonice.

În al doilea text trupul uman primeşte suflul (πνεῦμα) lui Dumnezeu, acest act reprezentând crearea capacității raționale a omului. Partea vie a omului este reprezentată de intelectul său, nemuritor şi indivizibil, partea „moartă" fiind trupul[5], parte care seamănă cu restul lumii[6], iar nu cu *Logos*-ul Divin, ca intelectul. Acesta chiar poate fi dăunător asupra sufletului[7]. Doar prin despărțire de trup (în moarte) poate sufletul să-şi ducă adevărata viață[8]. Totuşi, este un rău necesar, astfel că filosoful nu îndeamnă la o totală abnegare a trupului. Omul este aşadar creat din trup şi suflet[9], iar trupul este compus din cele patru elemente, în proporții egale[10]. Nu este clar la Filon dacă nemuritor este atât partea rațională a sufletului, cât şi partea irațională, ori doar prima.

Deşi omul ocupă un loc de frunte în univers, providența Lui Dumnezeu este pentru tot cosmosul, omul trebuind să-şi aducă contribuția la întreg[11]. Împrumutând din filosofia greacă, Filon spune că omul este făcut pentru a se uita către cer[12], aceasta relevând legătura intimă a omului cu imuabilul şi îndemnându-l spre filosofie şi spre încercarea de a-l cunoaşte pe Creator. Tot de la filosofie vine şi ideea că omul este un microcosmos[13]. Omul este ființa care seamănă cel mai mult cu Zeul[14], iar cel mai mare bun al oamenilor este că îl au pe Acesta drept creator. Pentru că un atribut al lui Dumnezeu este acționarea, tot ceea ce face şi produce omul îşi are

---

[1] „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărâna din pământ, a făcut pe om şi a suflat în fața lui suflare de viață şi s-a făcut omul ființă vie."

[2] Care este numit într-un loc *Logos*-ul Său: *Rer. Div.* 231.

[3] *Op. Mundi* 69; *Rer. Div.* 230-231

[4] *Plant.* 31.

[5] *L.A. III* 72; *Gigant.* 15; *Quaest. G. I* 93.

[6] *Op. Mundi* 146.

[7] *L.A. III* 69.

[8] *Op. Mundi* 69-70; *L.A. I* 108; *Quaest. G. IV* 188.

[9] *L.A. III* 161; *Vita Mos. III* 39, p. 135. Trimiterile ar fi prea numeroase pentru a mai continua.

[10] *Rer. Div.* 153; *Op. Mundi* 146.

[11] *Somn. II* 115-116.

[12] *Deter.* 85; *Plant.* 17; *Op. Mundi* 54.

[13] *Post. Caini* 58; *De Plnat.* 28; *Rer. Div.* 155.

[14] *Op. Mundi* 69.

drept cauză Divinitatea[1], dar ceea ce produce omul nu se mişcă şi nici nu se transformă, spre deosebire de ceea ce realizează Domnul, care este într-o continuă mişcare[2].

În om apar cele patru puteri pe care le vedem şi în lume: cea habituală (εκτική), cea vegetativă (φυτική), cea vitală (ψυχική), cea raţională/a inteligenţei (λογική/διανοητική). Puterea habituală (constitutivă) este împărtăşită de oameni şi cu realităţile neînsufleţite, cum ar fi bucăţile de copaci detaşate de aceştia sau pietrele, fiind prezentă în oasele noastre (asemănătoare pentru Filon cu pietrele)[3]. Puterea vegetativă (sau creşterea – φύσις), care poate fi descrisă ca puterea habituală în mişcare, este împărtăşită de oameni cu plantele, iar corespondentul în noi sunt unghiile şi părul.

Puterea vitală (sau suflet – φυχή) o au şi animalele, care implică atât cele două puteri pe care le-am descris mai sus, plus capacitatea de a avea reprezentări mintale şi a de avea impulsuri, dorinţe. Senzaţiile vin din cinci simţuri: auz, văz, miros, gust şi simţ tactil, iar toate cinci duc la crearea de reprezentări mintale (φαντασια). Acestea vor fi reţinute de minte până când trecerea timpului le va face indistincte sau le va face să dispară cu totul. Impulsul (ορμή) poate lua forma fie a dorinţei, fie a aversiunii.

În ceea ce priveşte partea raţională a sufletului, animalele beneficiază de puterea de a avea impresii prin simţuri, dar nu şi de restul acestei părţi, rest care constă atât din capacitatea de a gândi, cât şi din cea de a vorbi, doar oamenii, dintre creaturile muritoare, beneficiind de ea[4]. În întreagă această parte a patra a sufletului, omul mai mult decât cu animale seamănă cu fiinţele nemuritoare (precum soarele[5]) sau cu *Logos*-ul ce guvernează întreg universul. Filon era familiar cu toate conjecturile ştiinţifice ale vremurilor sale, iar operele sale sunt pline de astfel de credinţe[6].

Adam, primul dintre oameni, era înzestrat cu toate calităţile mentale şi trupeşti. Frumuseţea sa fizică poate fi dedusă din faptul că, fiind creat la începuturile lumii, substanţa din care este făcut este neamestecată, pură. Nu este de presupus nici că Dumnezeu a ales la întâmplare porţiunea de pământ din care să-l realizeze pe om, ci a ales probabil cea mai pură parte pe care a putut-o găsi. El excela la oferirea fiecărei părţi a corpului proporţiile potrivite, atât potrivite în sine cât şi în relaţiile cu celelalte părţi ale organismului[7]. Pentru crearea minţii a fost folosit ca

---

[1] *L.A. I* 5-6.

[2] *L.A. I* 6-7.

[3] *L.A. II* 22.

[4] *L.A. II* 22-23.

[5] *Post. Caini* 57.

[6] Într-un pasaj, de exemplu, Filon afirmă că prin ficat mintea primeşte profeţii: *Vita Mos. III* 7, p. 221.

[7] *Op. Mundi* 138.

reper *Logos*-ul. Adam era temut de toate animalele, iar războiul nu era o parte a lumii înainte de cădere, căci toate ascultau de Legea Naturii (*Logos*).

Cât timp Adam a fost singur, a crescut primind influențe atât de la Dumnezeu cât şi de la lumea înconjurătoare, căci avea o parte corespondentă cu fiecare din aceste două entități. Femeia este pentru om începutul tuturor necazurilor, deoarece a adus cu sine posibilitatea plăcerii trupeşti[1]. Argumentul lui Filon se bazează pe faptul că plăcerea sexuală este recunoscută de obicei drept cea mai intensă şi cea mai ascunsă, oamenii sfiindu-se să se bucure de ea în ochii semenilor. Însă nu doar ea este atacată de-a lungul *corpusului* filonian, ci şi celelalte plăceri pe care evreii sau creştinii le atacă de obicei (mâncatul în exces, băutul în exces, emoțiile puternice etc.). Locul femeii este în casă, singurul scop pentru care omul trebuie să se căsătorească este pentru a procrea. Bărbatul corespunde minții şi femeia simțurilor, iar plăcerea, ştiind că mintea în mod direct nu ar putea să o atace, îşi face aliați din simțuri şi împreună atacă mintea[2].

Modul cum omul a nesocotit porunca lui Dumnezeu de a nu mânca din pomul cunoaşterii binelui şi a răului l-ar fi justificat pe Zeu să îi nimicească pe oameni, însă acesta n-a făcut-o. Nu le-a permis însă să continue acelaşi stil de viață pe care îl avuseseră şi înainte, fără a fi nevoiți să muncească pentru a obține cele necesare traiului, căci acum omul cunoscuse păcatul şi putea să cadă în viciile lenei şi satisfacerii excesive a nevoilor[3]. Înainte omul nu muncea pentru tot ce primea din Eden, dar el nici nu putea cunoaşte păcatul, nefiind leneş.

Urmaşii lui Adam nu sunt de o calitate comparabilă cu a lui, căci creatorul lor este omul, iar nu Zeul. Desăvârşirea oamenilor se diminuează din generație în generație, atât în ceea ce priveşte trupul, cât şi sufletul. Omul a fost făcut în partea sa rațională după *Logos*, ce este imaginea lui Dumnezeu, iar în partea corporală el seamănă cu toate entitățile materiale, compuse din aceleaşi patru elemente. Legătura omului cu lumea corporală este chiar accentuată de Filon, părând să fie mai puternică decât cea a altor animale cu aceasta. Omul este astfel atât o creatură de uscat, căci locuieşte şi se mişcă pe uscat, una de apă, căci poate înota sau naviga, unii oameni câştigându-şi pâinea din asta (marinari, pescari etc.), o creatură de aer, atâta timp cât poate sări, având legături chiar şi cu teritoriile de dincolo de atmosfera pământească, dacă ne gândim ce rol important a jucat privitul aştrilor de-a lungul civilizației[4].

Relația pe care Dumnezeu o întreține cu cosmosul este analoagă celei pe care mintea noastră o întreține cu trupul. Este invizibilă, deşi ea vede totul, are o esență necunoscută, însă ea poate cunoaşte esențele celorlalte părți ale omului. Jumătatea irațională a omului constă din şapte

[1] *Op. Mundi* 151.

[2] *Op. Mundi* 165.

[3] *Op. Mundi* 169.

[4] *Op. Mundi* 140-147.

părți: cele cinci simțuri, organul vorbirii şi organul genital[1]. Atât senzațiile, cât şi pasiunile, sunt ajutoare pentru om, create după ce mintea a fost creată, precum şi femeia a fost creată după bărbat[2]. Fața este cea mai nobilă parte a omului corporal[3], pentru că aici se află toate cele cinci simțuri, deşi simțul tactil este răspândit în tot corpul, plus organul de exteriorizare a rațiunii, adică organul vorbirii. Mintea, dacă nu are percepții asupra cărora să lucreze, este inactivă, iar percepțiile nu se produc decât dacă există corpuri exterioare omului care să le producă. Şi mintea însă trebuie să „se întindă" ca să cuprindă corpurile (să se concentreze asupra unui spațiu anume), însă această cuprindere se face tot prin simțuri, care fără dirijarea minții ar fi inutile[4].

Omul „modelat", realizat din parte corporală şi minte, ar fi fost de asemenea coruptibil în întregul său, dacă Dumnezeu nu i-ar fi dat suflare, făcându-i astfel mintea „un suflet adevărat". Divinitatea i-a dat suflare omului corporal, deşi imperfect, pentru că este, precum am mai spus, bună. Prin primirea suflării divine, omul a devenit responsabil din punct de vedere moral şi a devenit conştient de existența Creatorului. Suflarea s-a realizat în fața omului pentru că în această zonă sunt setate cele cinci simțuri şi pentru că aceasta este elementul ce domină restul corpului, precum şi mintea/partea rațională („activată" prin suflare) domină restul sufletului. Mintea la rândul ei îşi răspândeşte acțiunea în tot corpul[5].

Unele lucruri iau naştere prin puterea şi prin acțiunea lui Dumnezeu, iar altele doar prin puterea acestuia, cele mai bune fiind cele din prima categorie. Toate acțiunile omului, bune sau rele, sunt astfel realizate din puterea lui Dumnezeu (care a „activat" mintea), dar nu şi prin acțiunea acestuia, ci prin acțiunea minții „activate". În Scriptură se foloseşte cuvântul „suflare", iar nu „spirit", întrucât acest din urmă cuvânt denotă o anumită putere, „robustețe", potrivită poate pentru omul incorporal (omul ca gen), care este în mod nemijlocit imagine a *Logos*-ului. Omul corporal, pe de altă parte, are doar sufletul (înțeles ca întreg, cu parte rațională – minte – şi parte irațională) făcut după omul incorporal, deci după imaginea imaginii Divinității. Omul ca gen nu are decât partea rațională a sufletului.

Omul incorporal înțelege poruncile Divine, este mai tenace în a menține trează în memorie amintirea regulilor respective şi este mai persistent în a acționa conform acestora. Omul corporal înțelege poruncile Divine, însă nu are tenacitatea de a le reține mereu în conştiință şi nici perseverența de a acționa conform lor[6].Virtutea este o ştiință atât teoretică cât şi practică,

[1] *L.A. I* 11-12.

[2] *L.A. II* 4-8.

[3] *L.A. I* 12.

[4] *L.A. I* 25.

[5] *L.A. I* 32-41.

[6] *L.A. I* 55.

partea teoretică numindu-se „etică”, una din cele trei părți ale filosofiei, alături de fizică şi logică, iar partea practică constând din aplicarea preceptelor eticii la situații concrete de viață[1]. Unii oameni sunt hotărâți de către Dumnezeu de a fi foarte înzestrați din punct de vedere spiritual, a acționa virtuos fiind pentru ei mai uşor.

Mintea poate „să călătorească”, astfel că o persoană se poate gândi că este într-un anumit loc în care nu este fizic şi el chiar va fi prezent acolo mental. Această realitate are implicații şi pentru etică, căci cineva poate fi într-un loc profan şi să fie totuşi într-o stare de spirit sacră şi vice-versa, un om care se află în biserică, dacă se gândeşte la un bordel, atunci nu este cu adevărat într-o biserică[2].Omul nu poate trăi singur, fiind o ființă socială, căci numai Dumnezeu este singur, unic. Nici măcar omul incorporal (omul gen) nu poate trăi singur, căci şi el doreşte *Logos*-ul, a cărui imagine este, precum orice copie doreşte să fie cât mai aproape de modelul său[3]. Dumnezeu nu este însă copie a nimic altceva.

3.2. Sufletul omului

Filon a adoptat teoria platonică a preexistenței sufletului față de corp, deşi a înglobat-o în sistemul său iudeu. Sufletul este superior trupului[4] şi există o ***parte rațională*** a acestuia şi o ***parte irațională*** (τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς[5]). Filosoful uneori foloseşte cuvântul „suflet” pentru a desemna întregul (partea irațională şi cea rațională), iar uneori pentru a desemna doar partea intelectuală a acestuia[6]. Ceea ce am prezentat mai sus este distincția principală a lui Filon, pe care o face luând în considerare compoziția sufletului, deşi are şi alte distincții atunci când ia în considerare funcțiile sufletului. A doua cea mai importantă distincție pe care o descoperă alexandrinul în suflet este între partea ce percepe senzațiile (αἴσθησις), partea ce ne permite să vorbim (λόγος) şi partea gânditoare (νοῦς, ψυχή)[7].

Astfel, într-un loc face distincția platonică a sufletului în trei părți (Τριμερής): cea rațională (τὸ λογικόν), cea înflăcărată/pasională (τὸ θυμικόν), cea apetitivă (τὸ επιθυμητικόν)[8]. Adoptă şi poziția părților îmbrățişată de platonişti: partea rațională în cap, cea pasională în piept, iar

[1] *L.A. I* 57-58.

[2] *L.A. I* 60-62.

[3] *L.A. II* 1-2, 4.

[4] *L.A. III* 69-71.

[5] *L.A. I* 24.

[6] *Rer. Div.* 55; *Cong.* 143 (foloseşte φυχή pentru a se referi doar la partea rațională).

[7] *Rer. Div.* 132.

[8] *L.A. III* 115; *Confus.* 21.

cea apetitivă în abdomen[1]. Într-altul distincția tripartită (Τὸ θρεπτικόν), aristotelică, între partea nutritivă/vitală (ζωτικόν), partea perceptivă (τὸ αἰσθητικόν) şi partea rațională (τὸ λογικόν). Altădată spune că sufletul este divizat în trei părți, acestea la rândul lor cunoscând câte trei diviziuni, iar *Logos*-ul, ca o a şaptea parte încununătoare[2]. Cu toate acestea, omul nu poate cunoaşte esența sufletului său[3].

Revenind la prima şi cea mai importantă distincție (cea între partea rațională a sufletului şi partea irațională), filosoful afirmă că partea irațională este compusă din aer (se foloseşte şi cuvântul „spirit", deşi trebuie înțeles strict fizic), care se amestecă cu sângele şi care poate lua astfel contact cu tot trupul[4]. Partea irațională este pentru noi ceea ce este cerul pentru cosmos, iar precum planetele sunt şapte şi sufletul irațional are la rându-i şapte părți: cele cinci ***simțuri***, ***vorbirea***, ***capacitatea de reproducere***[5]. Simțul văzului este cel superior, corespunzând luminii, una dintre cele mai superioare entități din cosmos[6]. Toate simțurile pot fi împărțite în cele care ajută efortul filosofic şi cele care nu-l ajută: din prima categorie fac parte văzul şi auzul, iar celelalte fac parte din cea de-a doua categorie[7]. În cadrul acestei de-a doua, mirosul este subordonat gustului[8].

Partea rațională are şi ea o parte coruptibilă, pământească, care ne permite, precum pot şi animalele, să avem senzații din exterior[9]. Această ***sub-parte mai coruptibilă*** a fost avută de om chiar de dinainte ca Dumnezeu să-i sufle în față. Există însă şi ***sub-partea superioară***, prin care oamenii se aseamănă Domnului[10], fiind astfel divină şi eternă[11]. De fapt, această sub-parte a fost insuflată omului de Dumnezeu, în celebrul pasaj din *Geneză* (2:7)[12], fiind astfel ca o copie a minții divine[13]. Astfel că această sub-parte este constituită din spirit, de data asta înțeles nu într-

---

[1] *L.A. I* 70; *III* 115; *Migr.* 66; *Praem. Sacer.* 3, pp. 207-208.

[2] *Rer Div.* 225.

[3] *Mut. Nom.* 10; *Somn. I* 30 *ff*; *L.A. I* 91; *Somn. I* 30-33, 56-57.

[4] Filon la un moment dat chiar consideră că partea irațională a sufletului este constituită din sânge (*Rer. Div.* 55), însă îşi va schimba opinia ulterior.

[5] *De Agr.* 30; *Rer. Div.* 232; *Mut. Nom.* 111; *Deter.* 168; *Op. Mundi* 117; *L.A. I* 11; *Deter.* 168.

[6] *Op. Mundi* 53, 147.

[7] *Quaest. G. III* 5.

[8] *Sacrif.* 44.

[9] *Rer. Div.* 231-232; *Deus Im.* 47.. S-a observat influența concepției aristotelice a unui intelect activ şi a unuia pasiv: Jang Ryu, *Knowledge of God in Philo of Alexandria*, Mohr Siebeck, Tubingen, 2015, p. 32.

[10] *L.A. I* 31.

[11] *Op. Mundi* 67-68 (eternă şi Divină), 134 (incoruptibilă); *Deus Im.* 46-47 (indestructibilă).

[12] *Rer. Div.* 55; *Deter.* 86-87.

[13] *L.A. I* 43, 45-47; *Op. Mundi*, 146; Jang Ryu, *op. cit.*, p. 23.

un sens fizic[1], iar ea nu se poate divide, precum este sufletul irațional divizat, asta neînsemnând că nu poate aduce distincții infinite în realitățile pe care le supune analizei. Mintea nu are o dominație totală asupra capacității perceptive, căci şi ea face parte din suflet, iar dacă văzul sau auzul, de exemplu, înregistrează un anumit stimul din exterior şi îl redă minții, aceasta nu poate alege să nu îl vadă sau să nu îl audă[2].

Pentru partea rațională a sufletului (întreagă această parte, iar nu doar sub-partea superioară) Filon foloseşte mai multe cuvinte, făcând şi mai grea munca interpretului de a distinge despre ce anume sub-parte vorbeşte sau dacă vorbeşte despre întreaga parte: νους, λόγος, λογισμός (cuvânt ce denotă exercitarea rațiunii, iar nu neapărat o facultate anume) πνεῦμα[3], λογικὸν πνεῦμα. Pentru ***locația părții superioare*** a sufletului, Filon pare a înclina spre a crede că creierul este, deşi nu afirmă niciodată răspicat aceasta[4]. Sufletul este însă imaterial (ἀσώματον)[5]. Partea superioară a sufletului rațional indică părții inferioare concluziile la care a ajuns. Deşi ocupă un spațiu mic (capul), mintea reuşeşte prin ***puterile***[6] sale să-şi răspândească influența în tot corpul, Filon folosind metafora soarelui care, deşi există într-un singur loc, îşi răspândeşte puterile până în spații îndepărtate[7]. Omul poate prin rațiune chiar să ajungă la Dumnezeu, dar doar la câteva aspecte ale naturii sale, şi poate să transceadă timpul.

Sufletele se împart în entități care au ales să coboare şi să se întrupeze în om şi în cele care nu au ales să facă acest lucru. Filon denumeşte prin aceste suflete ce se coboară atât sufletele noastre, ale oamenilor, cât şi pe cele ale îngerilor, numiți astfel de către Moise, iar de către vechii greci „daimoni" sau „eroi"[8]. Îngerii îndeplinesc şi funcția de mesageri[9], deoarece aduceau pe Pământ ceea ce dorea Domnul, dar şi aduceau Domnului doleanțele oamenilor, aceasta pentru

---

[1] *Op. Mundi* 134.

[2] *L.A. III* 56.

[3] *Deter.* 83.

[4] Motivele care l-au îndemnat să aleagă această parte a corpului este că simțurile, aşezate cum sunt în zona capului, acționează ca nişte gărzi de corp ale minții: *Somn. I* 5.

[5] *Deter.* 159.

[6] *L.A. II* 22-23.

[7] *Somn. I* 77-78.

[8] *Somn. I* 141. S-a emis opinia cum că entitățile din ultimul strat care nu au dorit să se încarneze sunt de fapt îngerii. De asemenea, nu este exclus ca Filon să îi aibă în minte pe acei fii ce s-au împreunat cu femelele om atunci când vorbeşte despre aceste enități: Archie T. Wright, *The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6:1-4 in Early Jewish Literature*, Mohr Siebeck, Tubingen, 2005, p. 210-211. Cu această ultimă asertație nu putem fi de acord, întrucât Filon menționează clar faptul că unele dintre sufletele coborâte au reuşi să se întoarcă înapoi în tărâmul de unde au venit, prin faptul că s-au dedicat filosofie iar nu viciului.

[9] *Somn. I* 133.

că noi oamenii nu suntem capabili să comunicăm direct cu Zeul, datorită măreţiei sale. Aceasta nu pentru că Dumnezeu nu ar putea să ne cunoască direct gândurile, ci pentru că noi, oamenii, nu am putea să suportăm un contact direct cu Divinitatea.

Sufletele înţelepţilor s-au coborât pentru a cunoaşte lumea noastră şi pe noi, deci un interes ştiinţific, iar nu trupesc, ei urmând a se întoarce în zonele supra-pământeşti[1]. Aceste cele mai superioare suflete s-au putut întoarce înapoi în lumea lor[2], altele însă au fost prinse în „vârtejul" patimilor trupeşti şi afective. Cele ce nu au reuşit să se reîntoarcă înapoi de unde au venit sunt identificate de către Filon cu acei fii ai lui Dumnezeu care au coborât pentru a se întrupa cu femeile oamenilor[3]. Puterile părţii superioare (δορυφόροι) Filon le descrie într-un limbaj platonizant, spunând că sunt nişte forme spirituale eterne, în care pot lua parte toţi oamenii. Mintea însăşi (înţeleasă ca sub-partea cea mai superioară) acţionează ca un suveran faţă de puteri, ca un centru unificator[4]. Filon nu realizează niciodată o enumerare sistematică a facultăţilor mintale, însă menţionează că sunt inumerabile şi că se împart în raţionale şi iraţionale[5]. De asemenea, ele pot fi înnăscute sau dobândite.

Putem să ne aventurăm, pe bază de enumerări retorice şi sporadice şi pe bază de menţionări conjecturale, la o prezentare a lor. Se pare că în vârful ierarhiei ar sta ceea ce Filon numeşte puterea intelectuală (διανοητικὴ δύναμις), venind apoi puterea raţională (λογική), care se împarte în două. Există şi reflecţia (νόησις), comprehensiunea (κατάληψις), puterea de pătrundere, grija faţă de bunăstarea lucrurilor şi a noastră (μελέτη), memorie (μνήμη), amintire a ceva (ἀνάμνησις), diferitele arte, meserii şi ştiinţe, inteligenţa (σύνεσις), sagacitatea (ἀγχινοια), prudenţă (φρόνησις), capacitatea de a avea noţiuni (ἐνοήματα), capacitatea de a avea intenţii (διανοήσεις), capacitatea de prefigurare (προμήθειαι), seriozitate (σπουδή), capacitatea de perfecţionare (βελτίωσις), atingerea desăvârşirii (τελείωσις).

Simţurile nu pot percepe informaţie din exterior fără intervenţia minţii, iar mintea nu poate discerne diferitele obiecte fără intervenţia simţurilor[6]. Acestea două (simţurile şi mintea) sunt unite şi prin plăcere, care poate fi ataşată de oricare din cele cinci simţuri şi care prin fiecare poate produce senzaţii de o varietate uluitoare[7]. Filon identifică o vreme când sufletul nu inclu-

[1] *Conf.* 77-78.

[2] *Somn. I* 180-182; *Quaest. G. III* 10, 45; IV 74.

[3] *Gigant.* 6-12.

[4] *Migr.* 170 (δορυφόροι semnifică facultăţile superioare ale minţii); *Op. Mundi* 139; *L.A. III* 115; *Somn. I* 27; *Spec. Leg. III* 111; *Deter.* 33,

[5] *Migr.* 213.

[6] *L.A. I* 28-30.

[7] *L.A. II* 21-22, 71-75.

dea şi partea perceptivă, iar cunoaşterea lumii exterioare nu era astfel posibilă, filosoful referindu-se probabil la omul-gen.

Logos-ul în om este de două tipuri şi are două locații: sub-partea superioară a sufletului rațional (*Logos* intern: ὸ ἐνδιάθετος) şi organele vorbirii (*Logos* rostit: ὸ προφορικός)[1]. Cel vorbit se poate adapta pentru a se face înțeles de către oamenii din orice categorie socială, dar tot primul tip (sub-partea superioară a sufletului) este mai în vârstă[2]. Cu toate acestea, ambele tipuri trebuie perfecționate[3]. *Logos*-ul vorbit poate expune realitățile adulterat[4], punct ce demonstrează încă o dată superioritatea simțului văzului asupra auzului. Pe când primul are contact direct cu realitățile aşa cum sunt ele, prin auz nu se percepe decât un mod de a exprima realitățile care, precum am spus, nu este neapărat sincer. Virtuțile specifice *Logos*-ului rostit sunt δήλωσις (claritatea în explicarea a ceva, puterea de a exprima rațiunea) şi ἀλήθεια (respectarea adevărului)[5]. Limbajul aduce rațiunii claritate şi adevăr, însă omul poate şi să mintă, acesta fiind un viciu specific limbajului[6].

Pe baza unui fragment din *Quod a Deo Mittantur Somnia* (I 138-139) s-a remarcat că Filon ar fi putut fi un aderent al doctrinei ***reîncarnării***[7], deşi nu putem fi de acord cu o interpretare pornind doar de la câteva fragmente. Autorul era evreu, iar faptul că a putut prelua în unele citate ideea aceasta a lui Platon şi a pitagoreicilor (de care fusese influențat) nu trebuie să ne mai mire, ținând cont de tot ce am relevat până acum despre contradicțiile prezente din abundență în gândirea iudeului. Nu vrem să zicem că în unele texte Filon nu a militat pentru această doctrină, dar în cel mai bun caz (pentru părerea autorilor citați) această opinie nu a fost ținută decât trecător.

Filon introduce noțiunea de ***apokatastasis***, de refacere a sufletului[8], noțiune preluată probabil din stoicism, deşi această şcoală filosofică folosea termenul pentru a desemna un proces cosmologic. Nu numai filosofia a reprezentat o sursă de inspirație în crearea acestei doctrine, ci şi *Septuaginta*, unde în mai multe locuri se foloseşte termenul de *apokatastasis* sau derivate din

---

[1] *Vita Mos. III* 13, p. 100; *Migr.* 71; *Op. Mundi* 119.

[2] Deter. 40; Abraham 82-83; Cherub. 7; Mut. Nom. 69.

[3] *Migr*. 71-75.

[4] *Justitia* pp. 390-391.

[5] *L.A. III* 120-122

[6] *L.A. III* 120-122.

[7] Pentru o analiză completă a problemei, a se vedea: Sami Yli-Karjanmaa, *Reincarnation in Philo of Alexandria*, SBL Press, Atlanta, 2015. A se vedea şi Archie T. Wright, *op. cit.*, p. 211, n. 75.

[8] *Rer. Div.* 293. Această concepție a lui Filon îi va influența şi pe Clement Alexandrinul iar mai ales pe Origen, care, după cum se ştie, va perfecționa doctrina *apokatastasis*-ului.

acesta[1]. Bineînțeles că scriitorul iudeu foloseşte metoda alegorică pentru care este aşa de cunoscut şi interpretează toate utilizările acestor termeni ca referindu-se la o regenerare de ordin spiritual.

Aducerea sufletului la starea originară, când nu era atins de păcat, se face cu ajutorul *Logos*-ului[2], care îi ajută pe oameni să se apropie de Domnul[3]. Sufletul era la început ca ceara, fără a avea vreun imprimeu pe el, dar în curând el ajunge să primească însemnele lucrurilor rele (κακά), a păcatelor (ἁμαρτήματα) şi a patimilor, a pasiunilor nestăpânite (πάθη). Filosofia poate avea de asemenea o acțiune terapeutică, prin raționamentele şi argumentele pe care le poate aduce în favoarea virtuții şi în defavoarea viciului. Autorul adoptă şi conceptul de *oikeiōsis*, însemnând apropierea de către Dumnezeu a creaturilor sale, depărtate de el prin păcat[4].

Partea rațională a sufletului este mai în vârstă decât partea irațională. Partea irațională este compusă din senzații şi din pasiuni, care sunt derivate din aceste senzații, deşi Filon admite că ele pot fi creația şi a alegerii noastre libere[5]. Această ultimă idee ar putea deriva din concepția stoicilor, conform cărora pasiunile sunt nişte judecăți greşite[6]. Sufletul este mai în vârstă decât trupul, iar el nu este nici femeie nici bărbat[7]. Sufletul conține în potență o infinitate de forme, atât bune cât şi rele[8].

Atunci când trupul moare, sufletul omului pleacă altundeva, unde are parte de adevărata înțelepciune, superioară celei la care a avut acces în viața pământească. Poate asculta muzica astrelor, care conferă imortalitate. Somnul ne face să medităm asupra morții şi asupra reînvierii şi există mai multe căi de a obține nemurirea: prin virtute, temperanță sau prin vederea lui Dumnezeu. Toate acestea sunt întrepătrunse, astfel încât se poate spune că una a fost elementul determinant în obținerea nemuririi unui om, dar nu se poate crede că cineva a obținut-o prin temperanță, însă i-au lipsit în totalitate celelalte virtuți. Aceste aspecte se vor relua mai jos, când se va vorbi despre cele trei căi simbolizate de cei trei patriarhi.

---

[1] *Exodul* 14:26-27; *Leviticul* 13:16; *Iov* 5:18, 8:6, 22:28; 33:25; *Psalmul* 34:17; *Isaia* 23:17; *Ieremia* 15:19, 16:15, 23:8, 27:19; *Ezekiel* 16:55; *Daniel* 4:36; *Osea* 2:5; *Cartea lui Tobit* 10:13

[2] *Sacrif.* 8; *Confus.* 146.

[3] Ilaria Ramelli, *Philo's Doctrine of Apokatastasis: Philosophical Sources, Exegetical Strategies, and Patristic Aftermath*, în David T. Runia şi Gregory E. Sterling (editori), *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism. Volume XXVI*, SBL Press, Atlanta, 2014, p. 39.

[4] În *Ieremia* 15:19 acest concept apare şi sub termenul de *apokatasteso*.

[5] *L.A. II* 6.

[6] *Appendix to L.A. II* 6; D.L. VII 111.

[7] *Op. Mundi* 134.

[8] *L.A. I* 100.

Există mai multe feluri prin care sufletul poate fi dezgolit: primul este atunci când el este neutru, necunoscând nici virtutea nici viciul, precum erau sufletele lui Adam şi a Evei înainte de cădere ori precum este sufletul unui copil. Acest tip este caracteristic şi pentru profet, în care nici mintea şi nici capacitatea de percepere senzorială nu sunt active[1]. Un al doilea tip se realizează atunci când omul face eforturi pentru ca neutralitatea inițială să fie păstrată ori pentru a cunoaşte numai virtutea[2]. Al doilea fel este o pierdere a virtuții prin întoarcerea sufletului de la aceasta şi îndreptarea lui asupra viciului. Acest tip de „dezgolire" sufletească poate fi experimentat doar temporar chiar şi de un om bun, diferența dintre el şi un om rău fiind că primul nu arată şi la alții căderea sa în păcat, pe când cel vicios nu va pregeta să-şi dea pe față stilul de viață. De asemenea, omul poate să păcătuiască doar prin gândire, prin faptul că a intenționat să se dedea la un viciu, şi totuşi să se răzgândească la timp, astfel încât păcatul cu gândul să nu devină şi unul cu trupul[3].

Chiar şi percepțiile noastre senzoriale ne sunt date de Dumnezeu[4]. Nici mintea fără simțuri nu ar putea să perceapă obiectele exterioare, dar nici capacitatea senzorială fără minte nu şi-ar putea fixa mult atenția supra unui singur obiect, pentru a-l analiza mai detaliat. Mintea şi simțurile sunt unite de către plăcere[5]. Mintea şi capacitatea senzorială nu diferă în vârstă cronologică, ci în „vârstă logică", precum am mai explicat şi la alte realități. Atunci când rațiunea doarme, simțurile sunt treze, iar atunci când acestea dorm, rațiunea este trează[6]. Spre deosebire de rațiune, care se poate îndrepta şi asupra trecutului şi asupra viitorului, perceperea senzorială nu poate rămâne decât în prezent[7].

3.3. Etica

Virtuțile sunt singurele lucruri de pe pământ bune şi frumoase[8], iar ele sunt divizate în genuri şi specii, cea mai generică dintre ele fiind bunătatea (αγαθότης). Filon are şi o împărțire a virtuților în manieră platoniciană: temperanță (φρόνησις), curaj (άνδρεία), auto-control (σωφροσύνη) şi dreptate (δικαιοσύνη)[9]. La această celebră împărțire, Filon adaugă uneori pietatea şi sfințenia, virtuți de care un evreu nu se putea dispensa şi care nici nu puteau fi introduse ca

[1] *L.A. II* 53, 64.

[2] *L.A. II* 54-59.

[3] *L.A. II* 60.

[4] *L.A. II* 69.

[5] *L.A. II* 71.

[6] *L.A. II* 25.

[7] *L.A. II* 42-43.

[8] *Post. Caini* 133.

[9] *L.A. I* 63-64; *Agric.* 17.

specii în cadrul virtuților lui Platon[1]. În alte dăți filosoful abandonează cu totul împărțirea clasică în cele patru virtuți platoniciene, adoptând una mai în concordanță cu valorile iudaice. Identifică patru virtuți, două dintre ele reprezentând datoriile pe care omul le are față de Zeu (pietate şi sfințenie), iar alte două reprezentând datoriile față de semeni (filantropie şi dreptate), pietatea ocupând locul central.

Temperanța (sau prudența) abate sufletul de la comiterea faptelor rele şi pune preț pe blândețe şi amabilitate, fiind cea mai bună dintre cele patru virtuți. Temperanța poate fi interiorizată, aflată doar în sufletul omului, dar poate fi şi exteriorizată, manifestându-se prin acțiuni, iar această ultimă formă este superioară primeia[2]. ***Curajul*** este cunoaşterea lucrurilor pe care ar trebui să le suportăm, a acelora pe care nu ar trebui să le suportăm, precum şi a acelora neutre, fiind inamicul laşității[3]. ***Auto-controlul*** (stăpânirea de sine) este inamicul plăcerilor. Pe când prostia sau nebunia, inamicii prudenței şi laşitatea, inamicul curajului, sunt relativ uşor de înfrânt, pofta şi plăcerea sunt oponenți redutabili. Pe când la prostie, nebunie sau laşitate putem să nu ne coborâm toată viața, orice om are nevoie de mâncare şi de băutură, care sunt porți prin care viciul poate intra în viața[4].

Plăcerea poate fi experimentată prin multe canale, prin cele cinci simțuri plus organul reproductiv, iar tocmai de aceea ea este asociată (în concepția lui Filon) cu şarpele din *Geneza*, mişcarea acestei reptile fiind sinuoasă şi permițând multă variere. Plăcerea nu este numită „variată" doar pentru că poate pătrunde în suflet prin cinci simțuri şi prin organul genital, ci şi prin faptul că prin fiecare dintre aceste portițe se poate intra în numeroase feluri. Astfel, în cazul gustului, putem spune că sunt atâtea plăceri pe care le putem percepe câte feluri de mâncare există[5]. Pentru a învinge plăcerea şi a obține auto-control, omul trebuie să recunoască întâi că orice victorie s-ar datora Domnului, iar nu sieşi[6]. Trebuie să lăudăm pe Dumnezeu pentru a ne feri astfel de ispita de a atribui ceea ce este meritul lui nouă[7].

Ordinea în care virtuțile apar în Scriptură (cel puțin după interpretarea alegorizantă a lui Filon) nu este întâmplătoare, căci scriitorul adoptă împărțirea sufletului promovată de Platon. Astfel, prudența aparține părții raționale a sufletului, curajul părții pasionale, iar auto-controlul părții senzuale. După ierarhia stabilită de Platon pentru cele trei părți ale sufletului ne putem da

[1] *On the Life of Moses III* 27, p. 119.

[2] *L.A. I* 66-67, 74-80.

[3] *L.A. I* 68.

[4] *L.A. I* 69-71, 86-87.

[5] *L.A. II* 74-77.

[6] *L.A. II* 93.

[7] *L.A. I* 82.

seama şi de ierarhia celor trei virtuți: prudența este cea mai importantă, urmează curajul iar apoi auto-controlul[1].

A patra virtute platonică, ***dreptatea***, apare atunci când rațiunea conduce celelalte două părți ale sufletului, creându-se astfel un echilibru. Când fie partea pasională, fie cea apetitivă ia controlul, nu ne mai aflăm în prezența dreptății. Ea nu are un viciu drept pasiune, depinzând de împlinirea şi armonia celorlalte virtuți pentru propria înstăpânire[2]. ***Bunătatea*** (virtutea generică) îşi are sursa în *Logos*[3]. Virtutea generică poate fi pasivă sau activă, aceste două tipuri putând fi găsite ambele în aceeaşi persoană, dar singur neputând fi găsită decât primul tip[4]. Toate sufletele sunt capabile potențial de virtute, însă pentru cele mai slabe, exercitarea acesteia apare ca cvasi-imposibilă. ***Bucuria*** este un bine ce le însoțeşte pe toate celelalte (sănătatea, virtutea etc.) şi care ne oferă plăcere nu doar atunci când este prezentă, ci şi atunci când este doar anticipată[5].

Din filosofie adoptă şi teoria celor patru patimi[6]. Plăcerea este rea în sine[7], precum sunt şi emoțiile, de care omul trebuie să fie liber[8]. Mai rele decât păcatele asociate cu trupul sunt cele asociate cu goana după glorie, bogăție şi funcții, care sunt numite „iluzii”[9], iar după acestea tânjesc cea mai mare parte a oamenilor[10]. Cei care s-au dedat păcatului (a celui asociat cu trupul, emoțiile, fuga după glorie, bogăție etc.) s-au lăsat în voia hazardului[11]. În esență, viața trebuie dusă simplu[12]. Nu materia din care se alcătuieşte şi corpul este în sine rea, ca pentru unele curente de gândire filosofice şi religioase, ci faptul că trupul este indisolubil atras de plăceri.

În construirea eticii sale preia mult de la stoici, dar aşează aceste influențe într-un cadru platonist. Călătoria sufletului are mai multe stagii. Începe cu lupta contra pasiunilor, luptă datorată asocierii sufletului cu trupul. Încetul, oamenii capătă exercițiul rațiunii şi înaintează pe calea virtuților. Scopul este viața ***înțeleptului*** (*sophos*), acesta fiind caracterizat drept eliberat de pasiuni (*apatheia*), nu în sensul de a nu avea emoții deloc, ci în sensul că pasiunile iraționale au fost convertite în stări emoționale raționale (*eupatheiai*). În această stare, înțeleptul atinge o stare

---

[1] *L.A. I* 66-71.

[2] *L.A. I* 72, 87.

[3] *L.A. I* 64.

[4] *L.A. I* 79.

[5] *L.A. III* 86.

[6] *L.A. III* 139. Cartea în care trebuia să fi explicate acestor patru patimi şi la care face aluzie Filon nu ni s-a păstrat.

[7] *L.A. III* 68.

[8] *L.A. III* 129; *Gigant.* 47-51.

[9] *Gigant.* 15.

[10] *Confus.* 122.

[11] *Gigant.* 15.

[12] *Somn. I* 120-126; *II* 48 *ff.*

calmă şi fericită, în care este direcţionat de raţiune în facerea deciziilor[1]. Acest ideal este arareori atins. Fericirea înţeleptului nu are nicio valoare intrinsecă, însă este un corolar al atingerii înţelepciunii[2]. Omul care trăieşte pentru simţuri este trist, pe când cel care trăieşte conform raţiunii (interioare şi exterioare) este fericit[3]. Cei înţelepţi sunt ca o „răscumpărare" pentru cei vicioşi, atât pentru faptul că încearcă să-i vindece pe cei răi, cât şi pentru faptul că Domnul, de dragul lor, poate să-i ierte chiar şi pe cei ce nu meritau[4].

Pe când înţeleptul este eliberat cu totul de pasiuni, omul care înaintează pe calea virtuţii, dar care nu a atins un stadiu aşa de înalt, va primi plăcerile simple şi care sunt de neevitat, fugind însă de cele elaborate, luxoase. Înţeleptul nu trebuie să delibereze si să se auto-convingă a evita o anumită ispită, omul care „se află încă pe drum" trebuie să facă uz mereu de raţiune pentru a persevera în abstinenţă. Totuşi, deşi înţeleptul poate scăpa de pasiuni ce nu îşi au fundamentul în nevoi biologice, nu poate să nu mănânce sau să nu bea deloc[5]. Omul înţelept are trei domenii în care să-şi manifeste raţiunea: etica, prin filosofie morală; cerul, prin filosofie naturală; Dumnezeu, prin pietate sau sfinţenie. El are toate calităţile bune pe care le putem vedea la oameni.

Patriarhii reprezintă simboluri ale unui nivel pe care oamenii pot să îl atingă cu adevărat, ei reprezentând trei aspecte ale drumului către înţelepciune. Avraam este învăţăcelul, care alege calea instruirii pentru a ajunge la Dumnezeu, cale ce are o durată relativ lungă. Isac reprezintă omul cu aptitudini naturale pentru căutarea înţelepciunii, cel care a ajuns la Dumnezeu prin intuiţie, cale mult mai scurtă decât cea urmată de Avraam. Iacov reprezintă cel care nu se dă bătut în drumul său către înţelepciune[6], ascetul, cel ce depune cele mai multe eforturi pentru a-l găsi pe Dumnezeu. Modul cum Filon reprezintă imaginea acestui ultim patriarh este puternic inspirată şi de etica stoică, fiind un stadiu imperfect, al unui om care încă mai este supus pasiunilor, însă într-o măsura mai mică decât majoritatea semenilor săi. Uneori Dumnezeu intervine şi ajută oamenii ce urmează acest ultim stadiu în a-l vedea. Astfel, virtutea poate fi obţinută prin naştere, învăţare sau antrenare.

Cei care sunt în drum spre înţelepciune sunt la mijloc între cei înţelepţi şi cei care nu doresc să facă nici un efort. Cei ce se chinuie pentru a se apropia de Dumnezeu alternează între aceste două extreme, până când el binevoieşte a face tendinţa mai bună a omului să triumfe[7].

---

[1] *Quest. G. II* 57; *Abraham* 201-204; *Migr.* 67.

[2] *Quod Det* 124-125.

[3] *L.A. III* 216-217.

[4] *Sacrif.* 121-127.

[5] *L.A. III* 140-147.

[6] *Mut. Nom.* 12; *Vita Mos. I* 76; *Abraham* 52.

[7] *Somn. II* 150-152; *Abraham* 59.

Astfel încât atingerea stării de înțelepciune ține atât de efortul omului, dar şi de bunăvoința Domnului. Mesajul evreului este optimist, căci omul poate, prin ajutorul divin, să atingă starea de contemplare a Divinității şi beatitudinea pe care o aduce această stare[1], deşi Filon are şi momente de îndoială[2]. Oricum, înțelepciunea umană nu este decât o copie a arhetipului care este înțelepciunea divină, dar ea a fost făcută de către Divinitate pentru a contrabalansa relele care există în lume şi la care sunt pradă oamenii. Omul virtuos ocupă poziția mediană între genul de om şi Dumnezeu, semănând primului prin faptul că este copie a lui, iar celui de-al doilea prin virtute[3]. Cu toate acestea, cei mai mulți oameni sunt răi decât buni[4].

În *De Gigantibus* Filon distinge între oamenii ataşați de pământ, cei ataşați de cer şi cei ataşați de Dumnezeu. Prima categorie este reprezentată de acele persoane care se dedau la plăcerile trupeşti în mol voluntar, cei ataşați de cer sunt oamenii pasionați de ştiință (filosofii, cum îi mai numeşte Filon în multe locuri), iar cei ataşați de Dumnezeu sunt cei care s-au dedicat completamente lui, preoții şi profeții[5].

Intelectul uman este superior şi ar trebui să conducă simțurile, dar în acelaşi timp este dependent de acestea. Simțurile folosesc şi ca mijloc de apărare, prin care omul îşi dă seama când trebuie să se hrănească, să se adăpostească de intemperii etc. Omul este în esență pasiv, iar Dumnezeu este Cel care pune în om calitățile nobile[6], care ne face să acționăm[7], astfel că omul este numai un instrument al lui Dumnezeu[8]. Munca este valoroasă din punct de vedere moral pentru om[9]. Doar Divinitatea poate spune despre ceva că este al său[10], iar omul are doar uzufructul capacităților sale, iar nu şi posesia lor[11]. Astfel, a ne mândri cu intelectul sau cu realizările noastre este un păcat, căci nu noi suntem cu adevărat posesorii, înfăptuitorii sau producătorii[12].

---

[1] Norman Bentwich, op.cit., p. 149; David. T. Runia, *Philo of Alexandria*, în Graham Oppy şi N.N. Trakakis , *op. cit.*, p. 137.

[2] *Ebrietate* 166-202, loc în care Filon aminteşte tropii lui Aenesidimus.

[3] *Somn.* 228-233.

[4] *L.A. I* 102-103.

[5] *Gigant.* 60-61.

[6] *L.A. I* 47.

[7] *Somn. II* 76.

[8] *Cherub.* 128.

[9] *Sacrif.* 40-41.

[10] *Cherub.* 116.

[11] Norman Bentwich, *op. cit.*, pp. 137-138.

[12] Norman Bentwich, p. 138; *Post. Caini* 34-36.

Deşi există multe motive pentru a alege calea viciului, Dumnezeu exercită o influență, o „atracție" asupra sufletului uman[1]. Omul înțelept cu adevărat tinde a rămâne cât mai neschimbat, precum neschimbat este şi Dumnezeu, neatins de conjunctură[2], iar cea mai mare particularitate a sufletului (a părții superioare) este că nu este supus necesității[3]. Doctrina etică a filosofului iudeu nu este în totalitate de origine grecească, teme evreieşti fiind identificabile. Astfel, are mai multă simpatie pentru milă şi căință decât se obişnuia în gândirea grecească şi are tendința să considere mila drept cea mai mare dintre virtuți. De asemenea, străin de gândirea grecească este şi accentul pus pe nimicnicia (*oudeneia*) oamenilor în fața lui Dumnezeu.

Evreii au o predispoziție spre „zărirea" lui Dumnezeu[4] şi sunt cel mai virtuos popor[5], astfel că dintre ei a fost omul care a avut pentru prima dată o concepție a Tatălui adevărat, Avraam[6]. Figurile Vechiului Testament despre care vorbeşte Moise sunt prezentați de către Filon ca oameni cu o statură morală impecabilă. Ei sunt doar „în vizită" prin lumea noastră, casa lor adevărată fiind acel ultim strat eteral despre care a mai fost vorba[7]. Motivul coborârii în lumea noastră este că au dorit să învețe despre aceasta şi despre noi şi nu datorită unor dorințe trupeşti[8].

Intelectul omului este condamnat să fie închis în trup, în ceva mai puțin perfect decât el, însă intelectul este locul unde rezidă virtutea şi viciul[9], motiv pentru care animalele nu sunt nici rele, dar nici bune, ci neutre. Pe de altă parte, omul nu poate fi niciodată neutru, ci poate fi doar bun sau rău[10]. Filosoful descrie şi iubirea mistică pe care Dumnezeu a implantat-o în om şi prin care acesta devine „ca şi Dumnezeu". Filon folosea vocabularul religiilor păgâne şi a religiilor de mistere (cum ar fi *enthousiasmos*, „a avea pe Dumnezeu în tine") doar pentru că acela era vocabularul obişnuit în acele timpuri. De la gânditorul evreu avem multe informații asupra religiilor de mistere, mai ales asupra problemei reînvierii. Este posibil ca introducând elemente mistice în prezentarea doctrinei iudaice, gânditorul să fi dorit a-şi face religia o alternativă la cultele de mistere, populare în acele timpuri. Cu toate acestea, nu a indicat vreun rit de inițiere şi nici nu există dovezi cum că ar fi fost el însuşi un aderent al vreunui cult.

---

[1] *Abraham* 59.

[2] *Cherub.* 19-20; *Deus Im.* 23.

[3] *Deus Im.* 46-50.

[4] *Cong.* 51.

[5] *Quaest. G. III* 49.

[6] *On Nobility* 5, p. 503.

[7] A se vedea capitolul „Frumusețea, unitatea, ordonarea şi perfecțiunea universului".

[8] *Conf.* 77-82.

[9] *Op. Mundi* 273.

[10] *Ebriet.* 7-10

Logos-ul despre care am mai vorbit acționează ca o scară între om şi Divinitate, ca un mediator[1]. Oamenii au nevoie de un mediator (sau mediatori, atunci când se foloseşte „*logos*" la plural şi fără inițială[2]) pentru că ei nu sunt capabili să primească de la Dumnezeu în mod direct nici mustrări, dar nici binecuvântări[3]. El are rolul de a se asigura că omul nu îşi va trăda zeul şi o va lua pe căi greşite, dar are şi rolul de a-l asigura pe om de mila şi bunătatea zeului[4]. Filon a adoptat de la stoici şi cosmopolitanismul[5], însă oamenii ar trebui să respecte tradițiile în care au fost crescuți[6]. Una dintre diferențele dintre etica stoicilor şi cea filoniană este că pe când aderenții primei doctrine credeau în capacitatea omului de a se elibera singur de plăceri şi de emoții, alexandrinul crede că numai prin ajutorul (grația) Divinității poate omul să atingă acest stadiu.

Virtutea este mai în vârstă decât viciul[7]. Corpul este numit uneori ca fiind „mort", iar cei care nu urmează calea virtuții sunt de asemenea ca şi morți[8], fiind nefericiți[9] şi neprofitând de unirea şi armonia ce caracterizează virtutea[10] şi nici de capacitatea de cunoaştere a Zeului[11]. Nu trebuie să uităm însă că păcatul este natural pentru om[12] şi că viața oamenilor este supusă hazardului[13]. Oamenii păcătoşi suferă de pe urma fricii, produsă de expectativa unor lucruri neplăcute şi de tristețe, produsă de experiența prezentă a unor lucruri neplăcute[14].

Etica lui Filon este una a datoriei, omul trebuind să facă fapte bune de bună voie, iar nu din ignoranță, întâmplător[15] sau din frica de pedeapsă[16]. Se pare că gânditorul considera chiar şi

---

[1] *Somn.I* 146, 150; *Rer. Div.* 205-206. Prin această concepție Filon profita de credința populară răspândită în acele vremuri atât printre evrei, cât şi printre păgâni, că ar exista entități intermediare între om şi Dumnezeu şi care l-ar ajuta pe primul în apropierea de Divinitate.

[2] *Somn. I* 142.

[3] *Somn. I* 143-144.

[4] *Rer. Div.* 206.

[5] Emil Schürer, Fergus Millar şi Geza Vermes, *op. cit.*, p. 887.

[6] *Justitia*, p. 391-392.

[7] *Post. Caini* 65-66.

[8] *Gigant.* 15.

[9] *Prov. II* 42.

[10] *Plant.* 60.

[11] *Post. Caini* 21.

[12] *Vita Mos III* 17, p. 104.

[13] *Somn. I* 153-156.

[14] *Deus Im.* 119.

[15] *Deter.* 104.

[16] *Justitia*, p. 392.

actele rele făcute involuntar sau din ignoranță ca fiind păcate[1]. Chiar şi oamenii vicioşi pot să pună preț pe dreptate sau muncă, însă nu le vor considera lucruri bune în sine, ci doar mijloace[2]. Filon la un moment dat afirmă şi care este păcatul cel mai mare: acela ca din proprie voință să nu-L mai iei în seamă pe Tată. Nicio pedeapsă pe care o poate concepe vreun muritor nu este potrivită pentru un astfel de păcat, ci singura care este pe măsură poate fi dată de Zeu şi este însăşi îndeplinirea dorinței acelui muritor, adică abandonarea sa de către Domn[3]. Evreii renegați sunt un exemplu de astfel de oameni abandonați de Zeu.

Evreul numeşte ***„oameni impuri”*** pe cei care fie nu au căpătat învățătură, fie au căpătat o învățătură defectuoasă, iar ei nu pot „vedea” ceea ce „văd” oamenii cu o anumită dezvoltare intelectuală. Aceste persoane sunt dependente în ceea ce „cunosc” pe simțuri, iar ei au doar opinie şi nu adevăr. Pentru formarea omului cu desăvârşire moral, este nevoie de o anumită aptitudine naturală, de o învățătură bună în ceea ce trebuie şi ceea ce nu trebuie gândit şi făcut (care poate veni şi de la Dumnezeu) şi o auto-disciplinare[4].

Mâncarea şi băutura excesivă nu numai că sunt un păcat în sine, dar ele conduc la o slăbire a rațiunii şi deci la o mai mare expunere la viciu[5]. Satisfacerea plăcerii gastronomice face ca celelalte pofte să-şi ceară mai intens propria satisfacere, iar atunci când stomacul este gol şi celelalte pofte îşi cer mai puțin drepturile[6]. Trebuie să avem grijă ca la ocazii festive să ne folosim rațiunea pentru a ne stimula în vederea respectării virtuții şi a neîndestulării cu ale gurii şi gâtlejului[7]. Dificultatea cu care sunt obținute plăcerile lumeşti (cele trupeşti sau cele precum gloria, răzbunarea etc.) este un indiciu că ele nu sunt bune şi că trebuie evitate. Când omul a fost creat, el a găsit totul făcut pentru el, Dumnezeu vrând astfel să-l învețe că nevoile şi le poate satisface simplu şi fără eforturi prea mari[8]. Consumul de alcool este diferit față de celelalte plăceri trupeşti întrucât pe când mâncatul sau sexul ajung la un moment dat să-l sature pe om, cel puțin temporar, alcoolul poate fi consumat încontinuu, mai ales cu cât eşti mai obişnuit cu el, până când somnul te răpune[9].

---

[1] *L.A. I* 35.

[2] *Deter.* 160-161.

[3] *Post. Caini* 8-9.

[4] *Abraham* 53.

[5] *Prov. II* 67.

[6] *L.A. III* 138.

[7] *L.A. III* 153-156.

[8] *Op. Mundi* 81.

[9] *Ebrietate* 220-221.

Omul nu trebuie să se îndepărteze cu totul de societate[1] şi trebuie să folosească bunurile materiale sau funcțiile pentru a-i ajuta pe alții[2]. Cel bun trebuie să caute a-l ruşina pe cel vicios pentru păcatele sale[3], în scopul îndreptării. Filon nu doreşte, ca multe dintre religiile timpului său, o viață trăită în uitare de sine şi contemplare mistică şi extatică a Celui de Sus. Deşi identifică exaltarea religioasă cu profetul, aceasta era doar temporară şi oricum era inspirată direct de către Zeu, iar nu produsă de vreo străduință omenească.

Cel mai mare rău şi sursa tuturor relelor este iubirea de sine (φιλαυτία)[4], însă Filon desemnează adesea prin alte cuvinte acest viciu: lăudăroşenie (μεγαλαυχία)[5]; vanitate (θῦφος); întoarcerea omului de la Dumnezeu înspre sine (τροπή); impietate (ἀσέβεια)[6], atunci când iubirea de sine a omului intră în conflict cu iubirea pe care ar trebui să o aibă față de Divinitate, păcat ce se poate manifesta şi prin atribuirea propriului merit a beneficiilor de care omul se bucură doar din bună-voința Domnului[7], ori prin atribuirea păcatelor noastre Zeului[8]; ignoranță, atunci când iubirea de sine îl împiedică pe om să vadă realitatea înconjurătoare. Recunoştința față de Dumnezeu trebuie arată prin lăudarea acestuia în interiorul nostru, iar nu neapărat cu voce tare[9].

Cei care ***nu recunosc că Dumnezeu este sursa tuturor binefacerilor***[10] pot fi împărțiți în trei categorii, pe care le redăm în ordinea vinei lor, de la cei mai puțin vinovați la cei mai vinovați: cei care au uitat să fie recunoscători; cei care acceptă că *Logos*-ul este cauza lucrurilor bune ce li se întâmplă, dar care consideră că aceste binefaceri sunt meritate de ei; cei care cred că ei sunt cauza lucrurilor bune ce li se întâmplă, iar nu Domnul[11]. Beneficiile pe care Dumnezeu le oferă oamenilor uneori spontan trebuie împărțite de aceştia cu semenii lor, servind binelui general, iar nu doar celui privat. Ele nu trebuie folosite nici pentru a-i răni pe alții[12]. În acelaşi sens, virtutea obținută prin efort propriu este inferioară celei dăruite de Dumnezeu, precum a primit-o şi Moise[13]. Există şi o separare eternă de ceea ce este bun, soartă pe care o suferă sufletele aban-

[1] *Fuga* 25-28; *Plant.* 167-168.

[2] *Fuga* 29-31.

[3] *Fuga* 28-32.

[4] *Cong.* 130

[5] *Somn. I* 211.

[6] *Cong.* 158.

[7] *Praem.* 12-13; *Sacrif.* 1-4.

[8] *On Those Who Offer Sacrifice* 16, p. 248; *Sacrif.* 52-54.

[9] *Plant.* 126.

[10] *L.A. I* 43-52.

[11] *Sacrif.* 54-57.

[12] *Virtutibus* 169.

[13] *L.A. III* 135.

donate de Dumnezeu, pentru faptul că au crezut că sunt în stare de ceea ce numai Divinitatea poate[1].

Pentru că liberul arbitru uman este fundamentul responsabilității morale, cei ce au comis rău din necesitate ori din ignoranță vor avea o pedeapsă mai uşoară decât cei care l-au săvârşit cu discernământ[2]. Precum un rău făcut involuntar nu este pedepsit, nici un bine făcut involuntar nu este răsplătit, precum nu răsplătim pe bătrânii care nu mai întreţin raporturi sexuale datorită neputinței lor, iar nu datorită înfrânării. Alegerea binelui iar nu a răului este suficientă pentru a ne ridica în ochii Zeului, nefiind relevant dacă am fost împiedicați dintr-un motiv obiectiv să înfăptuim binele pe care ni l-am propus.

Binele suprem este un atribut al Divinității şi nu este de atins pentru om[3], acesta fiind supus inevitabil păcatului. Ceea ce putem face, înafară de a ne perfecționa în lupta contra viciilor, este de a avea remuşcări, de a suferi pentru răul pe care l-am făcut, iar acest lucru se face cel mai bine nu în mulțime, ci în singurătate[4]. Trupul este o sursă de rău, acționând împotriva interesului nostru mai înalt, acela de a-l asculta pe Dumnezeu[5]. Totuşi, omul tot poate alege între bine şi rău, iar nu caracterul material în sine al trupului este rău, ci mai degrabă relația acestuia cu sufletul nostru. Senzațiile nu sunt bune sau rele în sine, dar ele vor deveni bune în mâna unei persoane virtuoase şi rele în mâna unei persoane vicioase[6].

Plăcerea este un element indispensabil al vieții umane, asociată cu simțurile şi cu corpul, însă noi ne putem raporta la ea diferit: fie o considerăm scopul suprem, precum fac vicioşii, fie o considerăm doar o necesitate, cum fac virtuoşii[7]. Plăcerea este însă rea, indiferent de cine o experimentează, căci deşi poate împinge la păcat atunci când este experimentată de păcătos, nu poate îndemna spre virtute pe omul bun, ea putând fi cel mult neutralizată, iar nu fructificată[8]. Oamenii sunt mai predispuşi la plăcere decât animalele, având mai multe organe de simț prin care să o poată percepe. Plăcerea este diferită de bucurie sau de starea generală de bine, fiind una dintre pasiuni (πάθῃ) care, deşi acționează asupra sufletului, îşi are locuința în trup[9]. Acestea sunt străine de rațiune şi agită sufletul.

---

[1] *Deter.* 146-149.

[2] *Post. Caini* 8-9.

[3] *Mut. Nom.* 48-51.

[4] *Abraham* 17-21.

[5] *L.A. III* 69.

[6] *L.A. III* 67.

[7] *L.A. II* 16-17.

[8] *L.A. III* 68.

[9] *Post. Caini* 26-27.

Există specii nenumărate de ***pasiuni***, dar acestea pot fi însumate în patru genuri: plăcere (ἡδονὴ), poftă (ἐπιθυμία), frică (φόβος), mâhnire (λύπη). Primele două se raportează la un „bine" prezent sau viitor, iar celelalte două se raportează la un rău prezent sau aşteptat. Poftele sunt cele mai puternice dintre pasiuni, deoarece ele îşi au sursa în noi şi sunt voluntare, pe când celelalte îşi au sursa înafara noastră şi sunt involuntare. Acestea reprezintă dragostea de lucruri absente şi care ne pot aduce plăcere. Pofta rezidă în abdomen, iar ea poate fi pentru mâncare, băutură, glorie, avere, putere etc., ducând la crime, războaie ş.a. Doar pasiunile iraționale, cele prezentate mai sus, sunt dăunătoare sufletului, însă există şi pasiuni benefice acestuia, precum compasiunea sau bucuria.

Noi percepem obiectele aşa cum sunt ele în realitate, simțurile noastre transmițându-ne adevărul, ele nefiind rele în sine. Nu astfel face şi plăcerea, care transformă ceea ce percep simțurile, prezentând o imagine falsă minții. Astfel, o curtezană care îşi maschează printr-un machiaj strident urâțenia ne poate apărea ca atrăgătoare[1]. Plăcerea este chiar inamică a simțurilor, căci după ce ne delectăm cu ea, acestea sunt slăbite temporar. În momentul delectării simțurile nu numai că sunt diminuate, ci sunt aproape anulate[2].

Plăcerea este mai rea decât celelalte pasiuni pentru că cumva stă la baza lor. Desfrâul reprezintă o iubire a plăcerii, pe când durerea ia naştere atunci când nu mai suntem în prezența plăcerii. Frica constă din teama de a nu mai fi în prezența plăcerii, iar mânia ia adesea naştere pentru că suntem deprivați de plăcere[3]. Unele pasiuni îşi au baza în anumite organe (precum stomacul), iar sufletul nu cunoaşte o saturare a dorințelor, chiar dacă aceste organe cunosc o limitare naturală. Astfel, chiar dacă stomacul este plin, viciosul va apela la vomitive pentru a şi-l elibera şi a se putea îmbuiba din nou. Omul ar trebui să-şi satisfacă nevoile doar atâta cât îi cere imperativul supraviețuirii şi să nu continue în mulțumirea simțurilor de dragul plăcerii[4].

Ignoranța este vătămătoare pentru suflet în măsura în care în prezența ei nu mai putem discerne binele de rău, pasiunile raționale de cele iraționale. Există două tipuri de ignoranță, prima fiind cea simplă, ce constă dintr-o lipsă de cunoaşte. Al doilea tip este reprezentat de ignoranța ce constă într-o deficiență a cunoaşterii, dar şi în credința cuiva că ştie ceva ce de fapt nu ştie. Primul tip de ignoranță îl face pe om să comită rele mai mici şi involuntar, pe când al doilea tip îl face să comite rele voluntar[5].

---

[1] *L.A. III* 61-64.

[2] *L.A. III* 111-112.

[3] *L.A. III* 113.

[4] *L.A. III* 149, 151.

[5] *Ebrietate* 162-163.

Unii oameni pot vedea doar părți mici din *Logos*, aceştia fiind cei care respectă principii individuale, precum: „nu omorâ!", „nu fura!" etc. Alții, superiori, pot vedea *Logos*-ul în întregime, aceştia fiind cei care zăresc principiul unificator din spatele principiilor individuale. Ultimul nivel pe treapta etică este atins de cei care nu mai văd principiile iudaismului drept porunci, comenzi, ci cei care le împlinesc de bună-voie, fără pic de teamă față de consecințele ce i-ar aştepta dacă nu le-ar respecta[1].

Oamenii nu au un control absolut asupra gândurilor lor, astfel că şi dacă este în singurătate şi doreşte să contemple realități superioare, pasiunile îi pot invada cugetul. Uneori, Dumnezeu intervine şi ne ajută în această luptă, eliberându-ne instantaneu de anumite imagini mentale negative, deşi acestea păreau bine instalate în conştiința noastră[2], iar această intervenție adesea se dovedeşte spontană[3]. Pentru ca oamenii să îşi mărească şansele de a primi acest ajutor divin, ei nu trebuie să facă altceva decât să urmeze calea Domnului cât mai mult cu putință.

Se poate spune că ***efortul*** este primul bine al omului, căci el, atunci când este îndreptat spre înfrânarea trupului şi a sufletului irațional, este calea către obținerea tuturor virtuților. Aceasta trebuie realizat însă prin anumite tehnici, iar nu la întâmplare[4]. Efortul este susținut şi stimulat de speranță, o virtute în sine[5], care ne consolează în supărările vieții şi care este o bucurie în aşteptarea unei bucurii. Speranța este legată şi de rugăciune, care este realizată de noi în vederea obținerii a ceva bun şi care ar trebui realizată zilnic, înainte de a ne vedea de celelalte preocupări ale noastre.

Într-un final, Rațiunea (*Logos*-ul) este izvorul virtuții, iar a trăi virtuos înseamnă a trăi rațional. Filon are şi o concepție aristotelică asupra virtuții, conform cărora ele reprezintă calea de mijloc între exces şi puținătate, astfel că într-un loc afirmă că lipsa disciplinei este sursa răului[6]. Vicii precum minciuna sau ipocrizia pot fi folosite într-un război, dacă acesta este just. Este prezent şi idealul *apatheiei* (απάθεια), eliberarea totală de pasiunile irație nale, însă există şi o *apatheia* negativă, care presupune şi „eliberarea" de pasiunile raționale, precum compasiunea.

Omul are liber arbitru şi astfel că e responsabil pentru greşelile sale[7]. El trebuie să aleagă calea de mijloc între iubirea exclusivă de Dumnezeu şi iubirea exclusivă de oameni[8]. De ase-

---

[1] James Drummond, *op. cit.*, vol. II, p. 309.

[2] *L.A. II* 83-86; *L.A. III* 135.

[3] *Deus Im.* 92-93.

[4] *Sacrif.* 35-42.

[5] *Abraham* 7-9; *Post. Caini* 26; *Plant.* 88.

[6] *Ebrietate* 11-13.

[7] *Deus Im.* 47-48.

[8] *Decal.* 106-110.

menea, trebuie să aleagă calea de mijloc şi când vine vorba despre un trai completamente ascetic şi altul completamente vicios[1]. Toate virtuțile reprezintă o cale de mijloc, iar de exemplu putem din prea multă îndrăzneală să transformăm curajul în audacitate, ori din prea puțină îndrăzneală să facem din curaj laşitate[2]. Uneori însă, autorul iudeu pare a privi cu simpatie ascetismul[3]. Postul negru este lăudat de Filon, însă doar pentru calitățile sale fiziologice, trebuind să fie făcut rar şi moderat, întrucât are puterea de a întări rațiunea. Frica nu este rea şi nici fuga, dacă credem că putem suferi vreun rău de pe urma confruntării unui anumit pericol.

Curajul moral trebuie considerat mai presus decât curajul de a înfrunta anumite dureri fizice. Această ultimă formă de curaj o poate avea şi un sălbatic, pe când prima o poate avea şi o persoană care nu a pus niciodată mâna pe arme. Oamenii nu trebuie să se teamă de sărăcia materială sau de orbire, căci prima poate fi înlocuită prin bogăția sufletului, dată de virtuți, iar pierderea luminii datorată orbirii poate fi înlocuită cu lumina rațiunii.

Fiecare individ trebuie să plătească pentru greşelile sale şi să fie răsplătit pentru faptele bune săvârşite, astfel că chiar şi o persoană ce şi-a trăit cea mai mare parte în păcat va beneficia de pe urma acțiunilor plăcute Domnului pe care le-a realizat, precum şi o persoană ce şi-a trăit cea mai mare parte în virtute va plăti pentru păcatele sale. Filon crede că în viitor, într-un final, binele va triumfa asupra răului, stadiu în care umanitatea se va bucura de pace, prosperitate şi viață lungă[4]. Nu anticipează însă un scenariu mesianic al salvării lume.

Viața omului vicios este un iad (Hades)[5], iar ***moartea*** nu este o încheiere a chinului, ci ea reprezintă pierderea speranței, a plăcerii şi a poftelor, a tot ceea ce înainte omul vicios iubea. În viață, gândindu-se la sfârşitul ei, va avea parte din plin de celelalte două pasiuni, mâhnirea şi frica, iar întreg acest proces este numit de Filon „a muri", proces care nu se termină în moarte, ce poate fi ori bună, ori indiferentă pentru virtuos. În schimb, viciosul va plăti în moarte pentru toate păcatele pe care le-a făcut în timpul vieții[6]. Precum viciosul experimentează moartea *ante mortem*, astfel şi virtuosul poate experimenta o imortalitate *ante mortem*. De fapt, moartea este de două tipuri, una a omului în general, iar una doar a sufletului[7]. Primul constă din despărțirea trupului de suflet, iar al doilea din dispariția virtuții din suflet şi din instalarea graduală a viciu-

[1] *Spec. Leg. IV* 102; *Deus Im.* 24; *Spec. Leg. IV* 167-168.

[2] *Justitia*, p. 391.

[3] *Mut. Nom* 33.

[4] *Praemis* 88-126

[5] *Cong.* 57.

[6] *Praemis* 69-73.

[7] *L.A. I* 105.

lui. Sufletul omului rău nu are vreun principiu conducător[1], pe când a celui bun are drept principiu conducător *Logos*-ul, reprezentantul lui Dumnezeu pentru el şi care-i dă un sens vieții.

Putem diferenția între ***poruncă***, ***prohibire***, ***povață*** şi ***îndemn***. Porunca şi prohibiția sunt ambele pentru cei vicioşi, prima fiind afirmarea a ceva ce trebuie făcut, iar a doua afirmarea a ceva ce nu trebuie făcut. Povața şi îndemnul se face persoanei neutre (precum copilul), care nici nu s-a remarcat prin virtute, dar nici prin viciu. Povața este o aducere la cunoştință a unei reguli morale, deşi aici, ca şi în cazul doctrinei lui Platon, se poate vorbi cel mult de o aducere în raza de concentrare a conştiinței, căci orice persoană, prin exercitarea rațiunii, ar fi putut singură să discearnă ce este bine şi ce este rău. Îndemnul este menit să-l stimuleze într-un anume fel pe cel neutru la respectarea voinței cereşti, prin diferite metode, putându-se folosi, pentru cineva mai indolent, chiar apelul la beneficiile pe care le-ar câştiga de pe urma săvârşirii binelui[2]. Şi o astfel de persoană ar fi primită cu brațele deschise, căci realizând binele, chiar dacă din motive nu prea curate, omul nu are cum să nu avanseze, putând ajunge singur la un stadiu în care motivațiile meschine ar fi abandonate[3].

Logos-ul omului, corespondent a *Logos*-ului divin (adică sub-partea superioară a părții raționale), are ca funcție principală ἔλεγχος, testarea gândurilor, vorbelor şi acțiunilor umane şi aducerea la cunoştința persoanei că ceea ce face este rău. Uneori ea poate să amenințe pe om, atunci când greşeala sa a fost realizată cu intenție, iar alteori, dacă greşeala a fost involuntară, doar îl admonestează, atenționându-l ca pe viitor să fie mai atent[4]. Acest *logos* al omului mai este prezentat şi ca zeul celor care nu au reuşit să străbată tot drumul până la realizarea Dumnezeului unic şi adevărat[5]. Cu ajutorul acestui element din noi putem să analizăm realitățile exterioare prin divizarea lor[6], asigurând astfel şi o funcție cogitativă.

La baza responsabilității morale stă conceptul de ***intenție***. Astfel, deşi înainte de alungarea omului din rai acesta nu muncea, având de toate, aceasta nu era considerată drept lene, drept viciu. Nici faptul că bărbatul şi femeia erau goi nu reprezenta o problemă din punct de vedere moral, aceştia percepând acest lucru şi ruşinându-se de el abia după ce au gustat din fructul interzis. Intenția este arătată şi de stabilitatea unui anumit comportament, căci bețivul sau nebunul pot

[1] *L.A. III* 53-54.

[2] *Abraham* 126-130.

[3] *L.A. I* 93.

[4] *Op. Mundi* 128.

[5] *L.A. III* 207-208; *Somn. I* 229-20.

[6] *Rer. Div.* 235.

spune în unele momente trecătoare de discernământ lucruri raționale, dar asta nu înseamnă şi că au discernământ[1].

Tot legat de conceptul de intenție sunt şi trei categorii de stări pe care Filon le distinge: ***neruşinarea***, ***ruşinarea*** şi ***lipsa atât a neruşinării cât şi a ruşinării***. Neruşinarea este caracteristică omului rău, ruşinarea omului bun, iar lipsa atât a neruşinării cât şi a ruşinării este caracteristică omului neutru, cel care nu a cunoscut nici viciul şi nici virtutea. Oamenii neruşinați dau în vileag fără reținere actele rele pe care le-au săvârşit, chiar mândrindu-se cu ele[2]. Pentru înțelegerea şi practicarea virtuții nu este nevoie decât de partea incorporală a omului, iar aceasta, atunci când este îndreptată spre ceea ce este bun, se înstrăinează de corp. Pentru delăsarea în viciu este nevoie atât de minte, care alege liber să facă sau să nu facă un anumit lucru, dar şi de corp, iar mai precis, de organele senzoriale şi de cel genital[3].

Dacă eşti o pradă uşoară pentru o anumită ispită, atunci caută să te fereşti din calea ei. De exemplu, dacă ştii că nu te poți stăpâni în preajma mâncării şi că faci excese, evită să mergi la ospețe atunci când eşti invitat. Încearcă nici să nu te mai gândeşti la acea ispită, căci tot readucându-ți-o în memorie nu faci altceva decât să îi trasezi contururile şi mai bine în conştiința ta şi să o faci astfel mai puternică împotriva virtuții. Oamenii au tendința să se încreadă prea mult în forța lor de a rezista unei ispite şi preferă să nu fugă din fața ei, crezând că o pot înfrunta, deşi de multe ori ei pierd lupta[4].

De asemenea, precum trebuie să ne ferim din calea viciilor, tot aşa trebuie să ne ferim şi din fața argumentelor împotriva stilului bun de viață, argumente promovate de sofişti. De acestea ar trebui să se ferească atât omul care de-abia s-a angajat pe calea virtuții, fiindcă nu are experiență, omul care s-a angajat de ceva timp dar care încă progresează, pentru că drumul său încă nu este complet, cât şi omul care a atins înțelepciunea de curând, căci deşi a atins stadiul maxim, el încă nu s-a consolidat în această poziție, având nevoie de timp. Cei proaspăt ajunşi la stadiul de înțelepți nici măcar nu sunt conştienți de faptul că l-au atins, acest adevăr relevându-li-se doar după o anumită perioadă[5].

Omul este supus bolilor, bătrâneții şi celorlalte lucruri rele cărora, fie datorită propriilor acțiuni, fie datorită hazardului, le este supus[6]. De asemenea, cei ce îşi mânuiesc averea fără să se gândească la viitor, odată ce nu o mai au, tind să dea vina pe activitățile pe care ei le-au urmat de

[1] *L.A. III* 210.

[2] *L.A. II* 65-67.

[3] *L.A. I* 103.

[4] *L.A. III* 16-18.

[5] *Agric.* 159-165.

[6] *Cherub.* 75.

bună-voie, precum agricultura sau comerțul[1]. Atunci când i se întâmplă nefericiri, prima tendință a omului este de a apela tot la lucruri create, precum la doctori sau la diverse medicamente, iar nu la Prima Cauză a tuturor lucrurilor[2]. Să nu aşteptăm însă de la Dumnezeu să ne dea prea mult deodată, căci a spera să primim totul deodată echivalează de fapt cu o lipsă a speranței, adică a credinței că Domnul ne va mai ajuta şi în viitor. Această pierdere a speranței ar atrage după sine şi opinia omului conform căreia el ar putea să protejeze singur ceea ce a primit de la Zeu[3]. Cuvântul (Înțelepciunea, *Logos*-ul) Domnului ne este benefic atât dacă primim tot mesajul pe care Zeul a vrut să ni-l transmită, cât şi dacă primim numai o parte din acesta. Înțeleptul este în stare a asimila tot mesajul, pe când omul care păşeşte pe calea virtuții poate asimila doar o parte din mesaj[4].

Atacă festivalurile tuturor națiunilor ca reprezentând dorința oamenilor de a fi feriți de orice frică, ruşine sau datorie, de a se intoxica şi de a întreține raporturi sexuale. Oamenii dorm ziua şi noaptea stau treji pentru a-şi satisface poftele. Ei pretind că aceste evenimente sunt organizate în cinstea vreunui personaj sau moment religios, astfel că sărbătorindu-le, ei să mediteze asupra celor sfinte, dar de fapt acesta nu este decât un pretext, o fațadă. Tot răul acestor activități este amplificat de faptul că oamenii le realizează şi în cele mai sacre locuri, iar astfel orice sacrificiu sau orice ritual împlinit de ei în aceste zile este anulat în ochii Divinității. Filosoful atacă ipocrizia credincioşilor care, deşi țin să respecte toate aspectele de fațadă ale religiei, nu respectă preceptele ei moral-spirituale[5]. Duminica nu era o simplă zi de odihnă, căci ea simboliza rațiunea, precum celelalte şase zile reprezintă realități ce țin de trup. Aşadar, în a şaptea zi oamenii nu trebuiau să muncească fizic, ci trebuiau să filosofeze, acasă şi împreună, la adunarea în locaşurile religioase.

Proveniența nobilă nu are nicio relevanță în fața lui Dumnezeu., iar el nu este impresionat de acțiunile unui om înstărit care ar ridica sau decora temple, dacă ar realiza sacrificii numeroase etc. Oamenii sunt egali între ei, iar cei care sunt aduşi într-o poziție de autoritate ar trebui să facă bine, imitându-l pe Dumnezeu care, deşi deține puterea supremă, vrea şi face numai bine.

Omul ***geme*** de suferință atunci când aceasta este foarte intensă şi există două astfel de cazuri: unul, specific omului rău, este atunci când acesta nu mai găseşte prilej de a răni pe alții; altul, specific omului bun, este prezent atunci când acestuia îi pare rău după greşelile pe care le-a săvârşit în trecut. Acest din urmă tip de geamăt nu apare decât atunci când omul nu mai caută

[1] *Cherub.* 33-39.

[2] *Sacrif.* 70-71.

[3] *L.A. III* 163-164.

[4] *L.A. III* 170, 176.

[5] *Cherub.* 91-97.

plăcerea şi nu mai este orbit de aceasta. Remuşcarea poate fi, în ordine crescătoare a intensității, intenție, cuvânt sau act, iar confesiunea publică este bună. Credința este importantă pentru Filon, dar ea nu este un început, precum reprezintă pentru Apostolul Paul, ci un final, un scop ce trebuie atins, căci drumul este laborios[1]. Din cauza păcatelor din trecut însă, Dumnezeu nu permite tuturor să se pocăiască[2]. Dar chiar şi în acest caz va exista o gradare a pedepsei, astfel că niciun păcătos nu ar trebui să se gândească că, pentru că a greşit mult, nu are ceva mai bun de făcut decât să greşească în continuare, căci oricum nu va mai ajunge în rai. Chiar dacă, din cauza greşelilor sale, nu este practic pentru el a se mântui, poate să sufere mai puțin în iad dacă, chiar şi-n ultimul moment, îşi recunoaşte viciozitatea şi încearcă să se corecteze, atât cât se mai poate, chiar şi numai prin regretul pentru ce a făcut.

Nici un suflet nu este total lipsit de bine, deşi unii aleg să nu se exercite prea mult în această direcție. Se pot distinge trei tipuri de bine – cel extern omului, cel ce are de-a face cu trupul şi cel ce are de-a face cu sufletul[3] – însă Filon crede că primele două nu sunt decât „avantaje", iar nu lucruri bune în adevăratul sens al cuvântului. Ele sunt totuşi „necesare şi utile"[4], dar noi nu trebuie să fim ca atleții, care au mai multă grijă de corpul lor decât de suflet[5]. Când omul de-abia a pornit pe calea virtuții nu trebuie să disprețuiască ceea ce comunitatea consideră drept bun, însă ulterior el nu se va mai sinchisi decât de ceea ce rațiunea îi spune a fi bun, adică Dumnezeu. Chiar şi oamenilor răi Dumnezeu le ridică în cale multe lucruri bune, astfel îndemnându-i spre practicarea virtuții[6].

Pentru ca o conduită a omului să fie bună trebuie să fie compusă din trei elemente: rostire bună, intenție bună şi acțiune bună. Dacă lipseşte chiar şi numai una, conduita respectivă nu mai poate fi numită bună. Cei ce doar rostesc ce este bine sunt sofiştii, care în alegerile şi faptele lor nu fac decât rău, neexistând decât o fațadă a binelui în cazul lor. Nici doar să intenționezi binele nu trebuie, căci oamenii tot vor fi răniți de vorbele şi acțiunile tale rele. Nici doar să făptuieşti ce trebuie nu se cuvine, căci fără intenție, acțiunile tale sunt involuntare, deci nu-ți atribuie nici un merit, iar rostirea (*logos*-ul) serveşte de fapt la crearea intenției căci, după cum am mai văzut, doar ea pune ordine în haosul reprezentat de stările noastre psihice[7]. În ciuda a ceea ce

---

[1] *Migr.* 43-44; H.A.A. Kennedy, *Philo's Contribution to Religion*, Hodder and Stoughton, London/New York/Toronto, 1919, pp. 132-

[2] *L.A. III* 211-213.

[3] *Deter.* 7-9.

[4] *L.A. III* 157-158.

[5] *L.A. III* 72.

[6] *L.A. I* 34.

[7] *Post. Caini* 85-88.

spune Filon. credem că şi el a realizat că la multe din acțiunile noastre nu este nevoie şi de rostire pentru a fi bune, iar vice-versa, binele poate fi făcut doar prin rostire, fără acțiune, precum atunci când îndemnăm pe cineva să se îndrepte. Însă intenția într-adevăr trebuie să însoțească atât rostirea, cât şi acțiunea.

Intoxicarea cu alcool nu este în dezacord cu excelența morală, dar aceste episoade vor lua drept model exemplele vechi, precum banchetul descris de Platon. Va fi necesară o curățire trupească şi mentală prealabilă, iar chiar şi în aceste episoade nu trebuie să se bea atât de mult încât conduita să se schimbe şi nici des, ci doar la ocazii speciale. Lipsa disciplinei este sursa răului[1], din nou Filon. Alcoolul nu face decât să accentueze caracterul unei persoane, astfel încât în cazul unei persoane dedată pasiunilor, ea va fi împinsă şi mai mult înspre acestea, dar în cazul unei persoane stăpânite (un înțelept), băutura nu-l va face decât mai binedispus şi mai bun[2].

Un concept relativ incoerent al eticii filoniene este acela de ***goliciune***, care desemnează trei realități psihice: a) aceea a sufletului eliberat de pasiuni, care este bună pentru evreu şi pe care altădată am desemnat-o prin termenul *apatheia*[3]; b) nerozie/nebunie, asociată cu vinul, aşa precum a fost Noe când s-a îmbătat şi s-a dezgolit în propria-i casă[4]; c) necunoaşterea binelui şi a răului, aşa precum erau Adam şi Eva în stadiul pre-căderii sau precum este un prunc, stadiu în care nici mintea nici simțurile nu sunt active[5]. În cazul omului căzut din stadiul edenic sau a celui ce a trecut de pruncie, nu se poate decât fie să trăiască în virtute, fie în viciu, când binele dispare, răul se instalează şi vice versa[6].

Neascultarea/nesupunerea presupune că păcătosul nu împlineşte o obligație morală, rămâne în pasivitate, când el ar trebui să acționeze de fapt. Dacă i se spune „ajută-ți aproapele", el nu-l ajută. Pe de altă parte, un păcat mult mai grav este de ***a acționa în opoziție cu obligația morală***, caz în care nu numai că respectivul nu-şi ajută aproapele, dar chiar îi provoacă suferință[7].

Oamenii pot fi împărțiți în patru categorii: a) cei care ascultă de comandamentele divine şi de cele pământeşti (legile cetăților, obiceiurile, tradițiile etc.); b) cei ce ascultă de comandamentele divine, dar nu şi de cele pământeşti; c) cei ce nu ascultă de comandamentele divine, dar

[1] *Ebrietate* 11-13.

[2] *Plant.* 149-174 (o tratare mai completă a argumentelor în favoarea faptului că virtuosul poate să se îmbete fără să-şi piardă din excelență).

[3] *L.A. II* 54-59.

[4] *Geneza*, 9:20-21; *L.A. II* 60-63.

[5] *L.A. II* 64.

[6] *Ebrietate* 6-10.

[7] *Ebrietate* 16-19.

ascultă de cele pământeşti; d) cei ce nu ascultă nici de comandamentele divine, nici de cele pământeşti. Ei sunt într-o ierarhie a excelenței, pe care am arătat-o prin însăşi ordonarea realizată: cel mai superior este omul ce se încadrează în categoria a), următorul este cel încadrabil în b), urmează cel din c), iar în final cel din d)[1].

Atât virtuțile, cât şi viciile, au o stare latentă şi una activă, cea activă a binelui fiind superioară celei pasive a binelui, iar cea activă a viciului fiind mai rea decât cea pasivă a viciului. Rămânerea într-o stare de latență nu trebuie neapărat să se datoreze voinței noastre, ci şi împrejurările au un rol de jucat. Un om prudent, dar fără poziție, nu va avea şansa să-şi arate virtutea, pe când un om prudent, dar cu o funcție importantă în stat, va putea să o facă[2].

Judecătorii nu ar trebui să țină cont de proveniența unei persoane atunci când fac dreptatea[3]. Femeia este inferioară bărbatului[4], iar de exemplu partea irațională a sufletului este asociată cu o femeie, pe când partea rațională cu un bărbat[5]. Dacă omul s-ar găsi într-o luptă fizică cu o altă persoană, ar trebui să piardă cât mai repede cu putință. Bătrânețea este mai propice pentru apropierea de Dumnezeu decât celelalte etape ale vieții. Prietenia este bună şi nu trebuie să facem altora ce nu dorim ca alții să ne facă nouă. Dumnezeu ştie cine merită pedepsit încă dinainte ca respectivul să facă răul pentru care va fi sancționat[6] şi astfel se poate vorbi şi de doctrina predestinării în gândirea filoniană, deşi aceasta nu ocupă un loc central şi Filon nu a tratat toate implicațiile care decurg din ea.

3.4. Cunoaşterea celor divine

În epistemologie, putem spune că Filon se aseamănă cel mai mult cu scepticii, deşi adoptă multe opinii şi din alte şcoli filosofice şi bineînțeles că le trece pe toate prin filtrul religiei iudaice. Astfel, urmând platonismul, consideră scopul (*telos*) omului asimilarea (*homoiōsis*) lui de către Dumnezeu. Acest lucru poate fi obținut datorită faptului că omul este făcut după chipul lui Dumnezeu, asta vrând să însemne că lucrul poate fi obținut prin folosirea puterii intelectului. Prin dobândirea cunoaşterii de Dumnezeu ajung oamenii să devină ca Acesta[7]. Asta dorea şi Moise, acest lucru aducându-i omului fericirea şi binecuvântarea. Totuşi, după cum am mai spus,

[1] *Ebrietate* 35.

[2] *Sobr.* 31-50.

[3] *Spec. Leg.IV* 206.

[4] *Victimis* 5, p. 216.

[5] *Cher.* 105-106; *L.A. III* 49-50; *Op. Mundi* 165; *Post. Caini* 166.

[6] *Deus Im.* 76.

[7] *Decal.* 81; *Abraham* 58.

cunoaşterea *esenței* Lui nu este posibilă, însă chiar şi numai încercarea de a-l cunoaşte (prin îndreptarea asupra *existenței* Domnului) ne aduce fericire[1].

Cu ajutorul sufletului rațional, prin viziune mistică, omul poate vedea *Logos*-ul[2]. Tot influența platonismului este arătată şi în concepția asupra sufletului „coborând" în corp[3]. Cu toate acestea, cunoaşterea esenței Lui Dumnezeu este imposibilă, deoarece atunci „asimilarea" ar deveni „identitate". Există o „prăpastie" care separă pe creator de creatură. *Logos*-ul este punctul maxim pe care omul, prin experiență mistică, poate să îl atingă.

Hillar[4] observă că Filon diferențiază între ***filosofie*** şi ***înțelepciune***. Prima este cel mai bun lucru al omului[5], metoda raționării, iar rațiunea este un dar al lui Dumnezeu[6]. Filosofia contribuie la aflarea înțelepciunii[7], iar aceasta reprezintă cunoaşterea tuturor lucrurilor, divine şi umane, şi a cauzelor acestora[8]. Înțelepciune se află în Tora, iar Moise, ca autorul ei, a obținut, prin "instruire divină", cunoaşterea celor mai importante principii ale naturii[9]. Moise este prezentat în altă parte ca fiind interpret al naturii[10]. Astfel, înțelepciunea umană ar avea două origini: una naturală, iar alta divină[11]. Legea mozaică nu este în neconcordanță cu natura. O singură lege guvernează întreaga natură (*Logos*-ul)[12], iar legile umane nu izvorăsc decât din interesele celor care le promulgă[13]. Această lege naturală este imprimată de către natura nemuritoare în intelectul nemuritor[14] şi este prezentă chiar în oamenii vicioşi[15]. Prin înțelepciune, filosofia şi-a atins țelul,

---

[1] *Spec. Leg. I* 36-40; *Abraham* 57-58; *Post. Caini* 21.

[2] *Ebrietate* 152.

[3] *Gigant.* 12.

[4] M.Hillar, *op. cit. Philo of Alexandria, 5. Philosophy and Wisdom: a Path to Ethical Life*, găsit în http://www.iep.utm.edu/philo/ (accesat în data de 23.06.2016).

[5] *Op. Mundi.* 53-54; *L.A. III* 228-229.

[6] *Op. Mundi.* 77.

[7] *Cong.* 79; *Somn.* 1.205; *cf. L.A. III* 244-245; *cf. Spec. Leg. I* 7; *Abraham* 82-83. În *The Cambridge History [...]* (*op. cit.*, p. 140, nota de subsol nr. 3) se observă că tratatul *De congressu quaerendae eruditionis gratia* prezintă căsătoria lui Avraam cu Hagar şi Sarah ca semnificând o alegorie asupra rolului filosofiei (Hagar) în ajungerea la teologie (Sarah). Este o adaptare a alegoriei (curente în acele timpuri) a *Odiseei*. Pretendenții la mâna Penelopei şi care nu au ajuns decât până la servitoare reprezintă cei care au ajuns doar până la *encyclia*, neavansând mai departe.

[8] *Confus.* 79; *Rer. Div.* 280.

[9] *Op. Mundi* 8.

[10] *Rer. Div.* 213.

[11] *Rer. Div.* 182.

[12] *Spec. Leg. II* 13; *III* 46-47.

[13] *Josephi* 28-31.

[14] *Quod Omnis* 46.

[15] *Quest. G. IV* 62.

iar aceasta înseamnă o viață în acord cu principiile care guvernează natura[1]. Omul nedrept este cel care încearcă să încalce comandamentele naturii[2].

Interpretarea venirii Mesiei este mult mai spirituală decât ne-am obişnuit, căci Filon nu se referă la o încarnare autentică a lui Dumnezeu într-un om, ci în acționarea *Logos*-ului divin în noi. Dumnezeu nu se va coborâ până la nivelul nostru, ci ne va ridica pe noi la un nivel superior[3]. Filosoful nu discreditează rațiunea, dar contrastează credința în Dumnezeu cu propriile noastre raționamente, care sunt false[4]. Imaginea rațională asupra lumii la care poate ajunge filosofia este prezentată de Filon drept al doilea cel mai bun lucru la care poate ajunge omul, căci cunoaşterea esenței Divinității este blocată[5]. Omul are o tendință naturală spre învățare[6] şi este fericit exercitându-şi rațiunea[7], chiar probabilul la care putem ajunge prin intelect fiind valoros[8], cu toate că se referă la lucruri materiale[9]. Ştiința nu este rea, ea fiind însă potrivită pentru sufletele nu foarte avansate pe calea către Dumnezeu. Cunoaşterea nu trebuie urmărită pentru a ne lăuda ulterior cu ea ori pentru a obține anumite funcții[10].

Şi percepția senzorială ajută efortul filosofic: prin observarea realităților în repaus, omul a conceput ideea de spațiu, iar prin contemplarea realităților în mişcare, omul a conceput ideea de mişcare. Prin reflecția asupra perceperii măreției lumii, omul a ajuns să-şi dea seama de existența Divinității[11]. Însă ceea ce vede mintea nu poate fi cuprins niciodată prin simțuri. Dacă omul are nevoie de lumină pentru a percepe o anumită entitate, sufletul, pentru a observa în modalitatea ce-i este specifică, nu are nevoie de altceva decât de el însuşi[12].

În lucrarea *De Abrahamo,* Filon împarte ***dispozițiile*** (sau înclinațiile) umane în trei grupe: prima este cea prin care se contemplă Tatăl, a doua (orientată spre dreapta Tatălui) este cea prin care se contemplă Puterea Creatoare a acestuia, iar cea de a treia (orientată spre stânga Tatălui) contemplă Puterea Conducătoare. Cele două puteri nu sunt însă cu adevărat Divinitatea, ci doar Tatăl. În continuare, anticipându-l pe Plotin, spune că un suflet superior poate să treacă de

---

[1] *De Mos. II* 48; *Abraham* 16; *Op. Mundi* 143; *Migr.* 128; *Quod Omnis* 160.

[2] *Spec. Leg. IV* 204; *Decal.* 132; *Virtut.* 131-132; *Plant.* 49; *Agric.* 66.

[3] Norman Bentwich, op.cit., p. 149.

[4] *L.A. III* 228-229.

[5] *Spec. Leg. I* 38-39.

[6] *Spec. Leg. I* 39; *Op. Mundi* 70; *Migr.* 216, 218.

[7] *Migr.* 47; *Prov. II* 51-52.

[8] *Spec. Leg. I* 39-40.

[9] *Migr.* 222.

[10] *L.A. III* 167.

[11] *Spec. Leg. III* 187-189; *Op. Mundi* 53-54, 147.

[12] *Mut. Nom.* 4.

triadă sau de diadă, ajungând să zărească doar forma ideală, eliberată de multiplicitate sau complexitate. Oricum, cele două puteri pot fi înțelese şi drept categorii prin care omul şi-l face pe Domn inteligibil[1].

Aşadar, cele două nume prin care este desemnat Domnul în Vechiul Testament fac referire nu la el, ci la puterile sale (*dynameis*)[2], prin care ajungem să ne dăm seama de existența sa[3]. Astfel, numele de *theos* (zeu) indică Puterea Creatoare (din rădăcina *tithēmi*, „am pus în loc"), numită şi Binefăcătoare; numele de *kyrios* (stăpân) indică Puterea sa de Stăpân[4]. Datorită faptului că puterile lui Dumnezeu nu sunt totuşi Dumnezeu, putem vorbi în termeni relativi despre ele, căci ele sunt îndreptate spre ceva: de exemplu, ca Stăpân, Domnul este Stăpân a creației ş.a. Însă dacă ne raportăm la Zeu ca Zeu şi nu ca Stăpân, el nu se află în relație cu nicio altă existență, iar aceste puteri funcționează ca nişte intermediari[5]. Cu siguranță că nu este o relativitate adevărată, căci doar noi suntem dependenți de puterile Tatălui, iar nu şi vice versa[6].

Aceste trei grupe de dispoziții Filon le atribuie la trei temperamente umane. Cel mai superior tip de temperament vede pe Tată. Al doilea cel mai superior tip de temperament vede Puterea Creatoare, iar al treilea vede Puterea Conducătoare[7]. Cei care aparțin primului tip de temperament (cei care contemplă direct Existentul) nu pot fi atraşi spre una din celelalte două căi. Cei care zăresc Puterea Conducătoare ascultă de preceptele religiei doar din teama de a nu fi pedepsiți sau din dorința de a obține ceva. În al doilea stadiu îl venerăm pe creatorul adevărat, cel care din iubire a făcut lumea şi care tot din iubire o menține. Atunci când îl contemplăm direct pe Tată, se creează o sinteză a celorlalte două, sinteză care le transcende, iar noi realizăm că Dumnezeu este atât lege cât şi iubire. Cel ce zăreşte Puterea Conducătoare sau pe cea Creatoare nu poate să-l perceapă pe Tată decât prin acțiunile sale, prin modul său de a se manifesta în lume. Pentru a ilustra aceasta, atunci când vorbeşte despre momentul când Domnul i-a apărut lui Avraam, Filon aminteşte că patriarhul a văzut trei figuri atunci când a deschis ochii[8].

În lucrarea *Fuga et inventione* numeşte aceste trei puteri de neatins pentru muritorii de rând, excepție făcând doar înțelepții. Tot în această operă, autorul înlocuieşte pe Tată, ca figură centrală, cu *Logos*-ul, Tatăl (Existentul însuşi) nici măcar nemaifăcând parte din cele acum şase

[1] *Abraham* 119-123.

[2] *Rer. Div.* 166.

[3] *Post. Caini* 169.

[4] *Plant.* 86-88.

[5] *Mut. Nom.* 28-30.

[6] James Drummond, *op. cit.*, vol. II, p. 48.

[7] *Abraham* 124-125.

[8] *Facerea* 1-2.

forme aprehendabile, ci punctul maxim pe care aproape toți oamenii îl pot atinge fiind Cuvântul. Înafară de aceste diferențe, mai distinge şi alte trei forme (puteri) secundare de a percepe Divinitatea: Cea care interzice lucrurile ce nu trebuie făcute, Cea care se bucură atunci când lucrurile care trebuie făcute sunt făcute şi Forma Grației. Acestea vin în ajutor celor păcătoşi, pentru a-i stimula spre Dumnezeu. Cei câțiva care nu mai greşesc nici măcar neintenționat vor putea să-l zărească pe Dumnezeu însuşi, în timp ce cei care greşesc neintenționat şi-l vor avea alături de primele trei puteri: Puterea Conducătoare, Puterea Creatoare şi *Logos*-ul. Majoritatea oamenilor, cei care păcătuiesc şi intenționat, vor rezida alături de cele trei puteri inferioare, enumerate mai sus[1]. Observăm astfel că în *Fuga et inventione* Filon descoperă grade chiar în stadiul numit „al înțeleptului", un grad putând zări una din cele trei ipostaze divine superioare (în ordine, Puterea Conducătoare, Puterea Creatoare şi *Logos*-ul), pe când gradul superior, pe care-l asimilăm cu profetul, putând contempla direct pe Tată.

Acest ultim stadiu nu este posibil de atins prin vreun efort omenesc. Cu toate acestea, lui Moise Dumnezeu i-a oferit, din grație, privilegiul contemplării mistice a sa, nu însă înainte ca profetul să atingă *arete*, la Filon epistemologia fiind întrepătrunsă cu etica[2]. Ar fi în total dezacord cu spiritul *corpusului* filonian să credem că omul ar putea să cunoască esența Zeului, ci chiar aceştia aflați la cel mai înalt nivel (inclusiv Moise), cărora li s-a oferit privilegiul contemplării sale, nu au avut acces decât la „suprafața" Divinității. Ei sunt totuşi superiori celor care care nu au reuşit să cunoască decât Puterea Conducătoare, Puterea Creatoare şi *Logos*-ul, Filon introducând, precum mulți filosofi ai antichității, numeroase distincții şi o complexă ierarhie în înțelegerea de către el a Domnului şi a relației noastre cu acesta. Deşi omul nu poate să cunoască esența lui Dumnezeu[3], omul credincios va crede că Acesta este cauza lumii[4]. Lucrurile divine nu pot fi posedate de om, ci doar văzute, contemplate[5]. Pentru că omul nu-l cunoaşte pe Zeu, este o impietate să juri pe el când nici măcar nu ştii care-i este natura[6].

În timp ce iudaismul şi platonismul sunt preocupate cu Divinitatea, cea din urmă nu este accesibilă decât inițiaților, filosofilor, pe când religia evreilor se adresează unui întreg popor şi de fapt întregii omeniri[7]. Acest lucru este favorizat şi de faptul că Vechiul Testament, spre deo-

[1] *Fuga* 19.

[2] David T. Runia, în Graham Oppy şi N.N. Trakakis, *op. cit.*, p. 137.

[3] *Post. Caini* 19-20; *Monarh. I* 4, p. 182; *Mut. Nom.* 10 (omul nu-şi cunoaşte propriul suflet, deci cu atât mai mult n va cunoaşte Intelectul universal).

[4] *Mut. Nom.* 155-156; *Abraham* 78.

[5] *Migr.* 46.

[6] *L.A. III*, 207.

[7] Ralph Blumeneau, *op. cit.*, p. 86.

sebire de dialogurile platonice, este dispus să folosească un limbaj care îl antropomorfizează pe Domn, atribuindu-i părți ale corpului, arme sau emoții. Astfel, şi o persoană needucată poate accesa mai uşor mesajul divin[1].

Limbajul pe care îl folosim în descrierea naturii Zeului şi a activității sale nu este adecvat. O regulă prin care putem să ne ferim de a-i atribui anumite aspecte false este de a nu-l descrie vreodată prin determinații pe care le folosim şi pentru descrierea creaturilor. Astfel, Filon atacă atât antropomorfismul cât şi antropopatismul, însă doar cel promovat de intelectuali, la un nivel filosofic. Alexandrinul recunoaşte utilitatea unor moduri mai primitive de concepere a Zeului (care includ atât antropomorfismul, cât şi antropopatismul), pentru că îl face pe Zeu mai accesibil oamenilor de rând[2]. Până la urmă, însăşi Filon adoptă numeroase nume pentru a se referi la el, dar asta doar pentru ca cititorii să ştie despre cine vorbeşte. Un loc aparte îl ocupă numele de Yahwe (Tetragramatonul) [3], probabil ataşând o importanță aparte faptului că numele era compus din patru litere (YHWH), cifra „4" simbolizând punctul, linia, suprafața şi soliditatea, prin care se pot determina spațial toate existențele corporale, plus că reprezintă şi cele mai frumoase armonii muzicale[4].

O puternică formă de comuniune cu Divinitatea este numită ***profeția***, aceasta fiind atinsă de Iacov, de exemplu, şi neputându-se ajunge la ea decât de către o persoană înțeleaptă şi virtuoasă. Profetul este un interpret al Domnului, putând discerne ceea ce rațiunea nu poate, iar în cazul lui Iacov această putere manifestându-se prin prezicerea viitorului. Se atinge o stare de extaz, în care capacitățile reflective sunt suspendate, iar prin gura omului vorbeşte de fapt Dumnezeu[5]. Filon atacă divinația[6], care pretinde a ajunge la aceleaşi adevăruri la care ajunge profeția, dar prin mijloacele intelectului. Capacitatea de a fi profet nu este rezervată doar câtorva aleşi, ci poate deveni profet orice om bun, fără însă ca cei răi să poate spera la acest statut. Depinde doar de Dumnezeu dacă o persoană bună ajunge sau nu profet. Extazul profetic nu apare gradual, ci instantaneu[7]. Nu trebuie să încercăm să ne aducem singuri în stări de conştiință propice extazu-

---

[1] *Somn. I*, 234-237.

[2] *Somn. I* 233-237; *Abraham* 119-120.

[3] Filon afirmă că „alți oameni" spun că Tetragramatonul este numele adevărat al Divinității, iar când el foloseşte această sintagmă înseamnă că pune mare preț pe o idee, asupra căreia totuşi mai are îndoieli şi nu vrea astfel să-şi asume o răspundere prea mare dacă s-ar dovedi a fi falsă. Această strategie a mai fost folosită de Filon şi atunci când a adoptat poziționarea celor trei părți ale sufletului platonic propusă tot de aderenții Academiei.

[4] *Vita Mos. III* 11, p. 95.

[5] *Rer. Div.* 258-266; *On Monarchy I* 9, p. 190; *Praemis* 55; *Quaest G.* 9-10.

[6] *On Monarchy I* 9, pp. 188-190.

[7] *Quaest. G. III* 9.

lui, ci trebuie ca acesta să fie aşteptat cu răbdare, putând chiar să nu apară niciodată în viața noastră.

Noi nu îi putem suporta Domnului întreaga „elocință", astfel că oracolele sale sunt filtrate, prezentate într-o formă mai accesibilă pământenilor. În acelaşi sens, evreii l-au rugat pe Moise astfel: "Vorbeşte tu cu noi şi vom asculta, dar Dumnezeu să nu grăiască cu noi, ca să nu murim"[1]. Adevărul despre puterile lui Dumnezeu nu trebuie comunicat tuturor, ci doar celor care au o anumită pregătire intelectuală pentru a-l înțelege şi a nu-l denatura în a crede ceva contrar monoteismului[2]. Atunci când vorbim despre bunătatea lui Dumnezeu nu trebuie să zicem că el nu poate să facă rău, căci poate orice[3], ci mai degrabă trebuie să spunem că el doreşte să facă binele.

Cu toate că Dumnezeu se arată uneori celor ce-l caută, acest lucru nu se întâmplă întotdeauna[4], însă abandonarea cât mai totală a celor trupeşti sporeşte şansele[5]. Sufletelor incorporale Domnul se arată aşa cum este, însă oamenilor, care sunt închişi în corp, el se arată sub forma unui înger[6]. Din acelaşi motiv Dumnezeu este reprezentat în Scriptură antropomorfizat, pentru a fi mai accesibil oamenilor. Întrucât mintea umană este făcută după *Logos,* imaginea Divinității, orice om, fie el cât de meschin, are momente când realizează partea sa superioară (rațiunea) şi când îşi dă seama de creatorul său, deşi aceste momente pot fi trecătoare[7].

Un element esențial al teologiei filosofului este distincția dintre ***existența*** lui Dumnezeu şi esența sa[8]. Filon a fost mânat la efortul de a demonstra existența Domnului şi datorită ateilor, dintre care unii doar se îndoiau de existența Lui, iar alții afirmau răspicat că este doar o invenție[9]. Aceştia din urmă propun în contra doctrinei teiste una ce afirmă existența doar a universului vizibil şi perceptibil, care nu a avut un moment anume în care să fie creat şi care nu va avea un moment anume în care să piară, precum nu are nici un creator sau menținător al său[10]. Conform ateilor artele, ştiințele, meseriile, constituțiile, tradițiile ş.a. nu sunt decât produsul oamenilor[11]. Caldeenii au îmbrățişat o teorie panteistă, menținând de asemenea că lumea fenomenală este

[1] *Exodul* 20:19.

[2] *Sacrif.* 131.

[3] *Plant.* 89.

[4] *L.A. III* 47.

[5] *Deter.* 158-160.

[6] *Somn. I* 232.

[7] *Gigant.* 19-21

[8] *Monarh. I* 4, p. 182.

[9] *Op. Mundi* 170-171; *Praem.* 40.

[10] *Somn. II* 283.

[11] *L.A. III* 30-31.

singura existentă şi adăugând la această teorie faptul că lumea în sine este Zeul sau că Acesta este sufletul ei. Mişcările soarelui, ale lunii şi ale celorlalte corpuri cosmice determinau răul şi binele de pe Pământ, iar totul este supus astfel unei inexorabile necesități[1].

Argumentele prezentate de filosof pentru demonstrarea existenței divinității se împart în două mari grupe: ***cele derivate din observarea lumii înconjurătoare*** şi ***cele derivate din intuiții ale sufletului***. La fundamentul primului tip de dovezi stă principiul omului ca microcosmos, copie în miniatură a macrocosmosului[2]. Mintea este pentru om ce este Dumnezeu pentru univers iar, deşi invizibilă, ea poate vedea o multitudine de existențe, transcendând timpul sau spațiul, văzând atât trecutul, prezentul şi viitorul, ori văzând locuri la sute de kilometri depărtare sau chiar la mii de kilometri, dacă ne gândim la regiunile cosmice. Deşi poate cuprinde cognitiv natura altor entități, propria-şi natura nu o cuprinde[3].

Însă prin observarea lumii înconjurătoare[4] (a ordinii şi armoniei[5], precum şi a complexității şi diversității care o caracterizează[6]) şi a intelectului lor, oamenii pot deveni convinşi de existența lui Dumnezeu[7] şi despre faptul că El a creat lumea. Este folosit şi un argument trimițând de la imutabilitatea universului la cea a lui Dumnezeu[8]. Oamenii nu ar trebui să se mire atunci când observă miracole, căci ele sunt la fel de normale ca şi natura, care este creația lui Dumnezeu[9]. Focul care a ars Sodoma dovedeşte că dezastrele naturale nu sunt comise de soare sau de stele, ci de puterea lui Dumnezeu[10]. Prin rațiune însă omul nu-l poate concepe[11]. Există şi o metodă de a ne asigura de existența lui Dumnezeu care ocupă o poziție mediană între cele două categorii şi care se bazează pe principiul cauzalității. O Minte supremă (ὸ τῶν ὅλων νοῦς) este atât cauză primă (πρώτον αἴτιον[12], τὸ πρεσβύτατον αἴτιον[1], τῶν αἴτιον[2]), cât şi cauză eficientă (τὸ δραστήριον αἴτιον[3], τό πεποιηκός αίτιον[4]) a universului.

---

[1] *Migr.* 178-179, 194; *On Nobility* 5, p. 502.

[2] *Plant.* 28.

[3] *Op. Mundi* 69-71; *L.A. I* 91.

[4] *Mut. Nom.* 8-9; *Spec. Leg. I* 33-35; 49.

[5] *Mut. Nom.* 135; *Post. Caini* 14-15.

[6] *Vita Mos. I* 212-213.

[7] *Deter.* 89; *Quaest. G. II* 34; *Somn. I*; *Abraham* 74-75.

[8] *Somn. II* 220.

[9] *Vita Mos. I* 210-213.

[10] În *De vita Mosis* Filon interpretează supranaturalul în termeni de viziuni şi vise, astfel ca şi un grec să înțeleagă: A.H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 139, nota de subsol nr. 4.

[11] *Post. Caini* 20.

[12] *Confus.* 123.

Aceasta nu este însă cea mai superioară aprehendare a Divinului, ci intuirea nemijlocită a Acestuia[5], iar nu din observarea creației sale. Intuirea este posibilă întrucât partea cea mai superioară a sufletului este implantată direct de către Domn în noi. Pentru a putea accede la acea intuire nemijlocită, omul trebuie să renunțe la aspectele materiale ale vieții şi să fie cât mai puțin atins de conjecturi şi tentații[6]. De asemenea, este nevoie mai înainte şi de o cunoaştere a sinelui[7], căci nici nu ne putem imagina lupta contra păcatului (care este o parte din noi) fără cunoaşterea noastră.

Cunoaşterea nemijlocită este variabilă de la o persoană la alta şi în cadrul aceleiaşi persoane, la diferite intervale de timp. Există trei stadii de cunoaştere pe care sufletul trebuie să le parcurgă până la a aspira la cunoaşterea ultimă. Primul este cunoaşterea opiniilor comune ale oamenilor (de exemplu, a celor despre eroii antici), nu pentru atingerea unui anumit stadiu moral, ci pentru o integrare în comunitate, de dorit pentru Filon. Urmează în scara ierarhică intuițiile date de Divinitate[8]. Un nivel superior ar fi cel al omului care poate să se autoeduce singur pe calea virtuții[9], acest stadiu cunoscând suişuri şi coborâşuri, adică recăderi relative ale omului în viciu ori fortificări ale naturii sale. Ultimul stadiu este „vederea" intuitivă a Domnului[10], însă nu putem fi siguri că îl vom atinge vreodată. Cu toate acestea, încercarea în sine ne aduce cea mai mare fericire pe care o putem obține[11].

Din existența lui Dumnezeu fac parte şi atributele etice, accesibile omului, căci prin acestea Dumnezeu este asemănător nouă[12]. Precum zeul, şi binele este unul singur, deşi poate fi atribuit mai multor existențe[13]. A cunoaşte ***esența*** lui Dumnezeu nu este însă posibil pentru rațiunea umană[14], iar noi ne dăm seama de aceasta chiar prin procesul prin care am ajuns să ne dăm

---

[1] *Confus.* 124; *Somn. I* 240.

[2] *Somn. I* 190.

[3] *Op. Mundi* 8.

[4] *Confus.* 98.

[5] *Post. Caini* 167.

[6] *Post. Caini* 23-26.

[7] *Migr.* 185-189, 195; *Somn. I* 54-56, 60;

[8] *Sacrif.* 78; *Post. Caini* 16.

[9] *Deter.* 27-31.

[10] *Legatione* 4; *Deus Im.* 143; *Rer. Div. Confus.* 94-97; *Cong.* 51; *Mut. Nom.* 81-82; *Somn. II* 173; *Abraham* 57-58 (pasaj ce indică şi o intervenție pozitivă din partea Domnului); *Migr.* 195.

[11] *L.A. III* 47-48.

[12] Norman Bentwich, *Philo-Judaeus of Alexandria*, The Jewish Public Society of America, Philadelphia, 1910, p. 135.

[13] *Quaest. G. I* 15.

[14] *Mut. Nom.* 7 *f.*; *L.A. III* 206; *Legatione* 6; *Post. Caini* 168-169; *On Nobility* 5, p. 503; *Monarh. II* 6, p. 184-185.

seama de existența Zeului, adică prin observarea măreției incomensurabile a lumii noastre şi realizarea că Cel ce a creat-o trebuie să fie mult superior[1]. Nicio limbă pământească nu poate exprima ființa lui Dumnezeu[2]. Nici măcar Moise, deşi a cerut-o, nu a primit acest privilegiu[3]. Nefiind de cunoscut în esența sa, nu putem să îi atribuim nicio caracteristică care să îi descrie esența[4], căci a-i atribui predicate (determinații) înseamnă a-l limita[5].

Dumnezeu este de nenumit[6], deşi pentru ca oamenii să aibă un cuvânt pentru a-l desemna şi a se putea ruga la el[7], le-a dat voie să-l numească „Dumnezeu al lui Abaraham, al lui Isaac şi al lui Iacov”[8]. Astfel interpretează filosoful şi modul cum Tatăl i-a spus lui Moise să-l prezinte evreilor: „Eu sunt cel ce sunt” (’Εγώ εἰμι ὁ ών)[9], ceea ce este echivalent cu a spune: „Natura mea este de a fi, nu de a fi rostită”[10]. Dar denumirea de „Zeul lui Avraam, al lui Isaac şi al lui Iacov” este o denumire temporală (ὄνομα αἰώνιον), căci ea presupune că Dumnezeu ar fi în timp, ceea ce nu este adevărat. Ea este ca un memorial care să se adreseze generațiilor, deci nu naturilor necreate. Nici măcar prin interogarea puterilor sale nu-i putem afla numele, astfel că Iacov nu a reuşit să-l facă pe îngerul cu care s-a luptat să-i spună numele[11]. Acesta este un simbol pentru entități create, ori Domnul este necreat. Dar însuşi Filon îl identifică pe Dumnezeu prin numeroşi termeni de-a lungul vastei sale opere[12]. Aceasta nu este o inconsecvență a practicii cu teoria, căci

---

[1] *Post. Caini* 19-20; *Migr.* 193.

[2] *L.A. III* 206.

[3] *Post. Caini* 169.

[4] *L.A. III* 206.

[5] *Somn. I* 67.

[6] *Rer. Div.* 170; *Mut. Nom.* 11-14; *Abraham* 51; *Vita Mos.* 76, 115 (despre tetragramaton);

[7] *Abraham* 51.

[8] *Mut. Nom.* 12-13; *Vita Mos. I* 76.

[9] *Exodul* 3:14.

[10] *Mut. Nom.* 12.

[11] *Geneza* 32:29.

[12] Este numit astfel: ὁ ὤν (de 29 de ori, de 18 ori genul fiind îndoielnic datorită cazului); τὸ ὄν (de 38 de ori); τὸ ὄντως ὄν (de 3 ori); ὁ ὄντως ὄν (foarte des); τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν (de 3 ori); τοῦ ἑνός (o singură dată; iar genul este îndoielnic); τὸ μόνον (o singură dată); τὸῦ ἄΐδίον (o singură dată, iar genul este îndoielnic); ὁ ἀγέννητος (de 4 ori); τὸ θεῖον (de 12 ori); τὸ αἴτιον (de 23 de ori); ὁ αἴτιος (o dată); τοῦ πάντων αἴτίου καὶ πατρός (o dată); τὸ τῶν ὅλων αἴτιον (de 2 ori); ὁ τῶν ὅλων νοῦς (de 4 ori); ὁ νοῦς τῶν ὅλων (o dată); ὁ τοῦ πάντὸς νοῦς (o dată); ἡ τῶν ὅλων ψυχή (o dată); ἡ τοῦ πατρὸς ψυχή (o dată); ὁ δημιουργός (de 6 ori); ὁ ποιητής (de 4 ori); ὁ ποιητής τῶν ὅλων (de 4 ori); ὁ κοσμοποιός (o dată); ὁ ἡγεμών (de 2 ori); ὁ πατήρ (de 15 ori); ὁ θεὸς ὁ πατήρ (o dată); ὁ πάντων πατήρ (o dată); ὁ τοῦ πατρὸς πατὴρ (o dată); ὁ πατήρ τοῦ παντός (de 2 ori); ὁ πατὴρ τῶν ὅλων (de 11 ori); ὁ τῶν ὅλων πατήρ, ὁ ἀγέννητος θεός, καὶ τὰ σὺμπατα γεννῶν (de 2 ori); ὁ τοῦ κοσμου πατήρ (o dată); ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατήρ (o dată); ὁ ἀγένητος καὶ πάντων πατὴρ (o dată); ὁ πρεσβύτερος ἄρχων καὶ ἡγεμών (o dată); ὁ πατήρ, ὁ ὅλων

filosoful a spus deja că nu este ceva rău a-l concretiza pe Dumnezeu prin cuvinte, dacă astfel i-l putem apropia semenilor.

Doar el se cunoaşte pe sine[1], iar Filon are astfel şi o teologie pozitivă, şi una negativă[2]. *Via negativa* implică faptul că nu putem decât să spunem ce nu este Dumnezeu, căci deşi nu ştim ce este Dumnezeu, ştim cel puțin unele din existențele care nu sunt ca el. *Via eminentiae*[3] desemnează faptul că trebuie să nu îi atribuim lui Dumnezeu vreun atribut care s-ar putea aplica vreunui lucru din lumea sensibilă; Dumnezeu fiind singura ființă a cărei esență este însăşi existența Sa. Astfel, Filon atribuie lui Dumnezeu adesea atribute contradictorii: el este cel mai aproape de noi, dar şi de neatins; el este atât transcendent[4], cât şi imanent, etc.

Trebuie să nu îi atribuim Domnului calități, adică anumite caracteristici care l-ar introduce într-o anumită clasă în care mai sunt şi alte obiecte care împart aceleaşi calități, deşi atât Divinitatea, cât şi acele obiecte, pot să mai fie caracterizate şi prin alte caracteristici, în afara celor care le-au făcut introductibile în acea clasă. Asta nu înseamnă că nu îi pot fi atribuite proprietăți (ἰδιότητες) care să fie caracteristice numai şi numai pentru El. Este posibil totuşi ca şi entități materiale sau nemateriale „să pară" că au anumite proprietăți în comun cu Domnul, însă acele proprietăți nu sunt decât reflecții, copii ale atributelor dumnezeieşti, diferite într-un fel calitativ[5].

De exemplu, şi materiei ultime a universului i se poate atribui eternitatea, însă ea nu se compară cu eternitatea divină. De asemenea, şi bunătatea continuă şi neştirbită a corpurilor cereşti din stratul eteral diferă calitativ de cea a Tatălui. Însă omul este într-adevăr înzestrat cu libertate, iar ea nu este doar o copie a libertății divine. Acest lucru se explică prin faptul că liberta-

---

θεός (o dată); ὸ γεννήσας αὐτοὺς πατήρ (o dată); ὸ τῶν ὄντων πατήρ (o dată); ὸ πατὴρ καὶ ἡγεμὼν τῶν σὺμπάντων (de două ori); ... τοῦ κόσμου (o dată); ... τοῦ παντός (o dată); ὸ τοῦ παντὸς ἡγεμὼν καὶ πατήρ (o dată); ὸ κτίστης καὶ πατήρ τοῦ παντός (o dată); τῶν ὅλων κτίστης καὶ ἡγεμών (o dată); ὸ ποιητὴς καὶ πατήρ (de 2 ori); ὸ πατὴρ καὶ ποιητής (o dată); ὸ ποιητὴς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων (de 3 ori); ... τοῦ παντός (o dată); ὸ πατὴρ καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων (o dată); πατὴρ καὶ ποιητὴς τοῦ κόσμου (de două ori); ὸ ἀγένητος καὶ ποιητής (o dată); ὸ πατὴρ καὶ βασιλεὺς τῶν ὅλων (o dată); γέννητὴς τῶν ὅλων (o dată); ὸ ἡγεμὼν τοῦ παντός (o dată); ὸ τῶν ὅλων ἡγεμών (de 5 ori); ὸ πανηεγεμών (o dată); ὸ πανηεγεμὼν θεός (o dată); ὸ τοῦ παντὸς ἡγεμών (de 3 ori); ὸ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἡγεμών (o dată); ὸ πάντων ἡγεμὼν (de 3 ori); ὸ ποιητὴς καὶ ἡγεμὼν τοῦδε τοῦ παντός (o dată); ὸ δεσπότης ἀπάντων (o dată); ὸ πάμπρύτανις (o dată); ὸ σωτήρ (de 4 ori); ὸ σωτὴρ τοῦ παντός (o dată); ὸ σωτὴρ θεός (de 4 ori); ὸ σωτὴρ καὶ ὕλεως θεός (o dată); ὸ μόνος σωτήρ (o dată); ὸ μόνος σοφός (de 7 ori); ἀέστιάτωρ θεός (o dată). Această listă nu este nici pe departe exhaustivă, iar ea a fost preluatdă din: James Drummond, *op. cit.*, vol. II, p. 63, nota 2.

[1] *L.A. III* 206-207.

[2] David T. Runia, *Philo of Alexandria (c. 15 BC – c. AD 50), op. cit.*, p. 6485.

[3] *L.A. III* 206.

[4] *Post. Caini* 14.

[5] James Drummond, *op. cit.*, vol. II, pp. 25-26.

tea umană face şi ea parte din libertatea divină, specia noastră primind o „bucățică” din aceasta (deşi Domnul şi atributele sale nu cunosc diminuare) în momentul celebru din *Geneză*[1], când i-a fost insuflată în față. Nu se poate afirma nici că atât Domnul, cât şi omul, participă la o calitate care există în sine şi independent de ambii şi pe care nici unul nu o epuizează sau diminuează. Din contră, calitatea de liber arbitru este conținută în totalitate de Zeu, care o epuizează şi o transcende[2].

Atunci când Filon foloseşte epitete precum milos, iertător sau bun, el nu vrea să exprime decât anumite aspecte ale plinătății care este Dumnezeu (care în acelaşi timp sunt şi forme eterne), deşi aceste epitete pot deveni calități, care să facă ca anumite entități să fie încadrate într-o clasă sau alta. Divinitatea nu are caracteristici distinctive, ci este simplă[3]; neputând să-i fie atribuită vreo formă[4], ci doar existență[5] şi fiind autosuficientă[6]. Ființa Supremă este personală, iar nu o forță impersonală, ca în filosofia greacă tradițională. Dumnezeu nu este în timp, ci în eternitate (αἰών), deci el nu cunoaşte trecutul sau viitorul, ci doar prezentul.

El este cel mai apropiat de oameni, dar de neatins pentru aceştia şi nu aparține nimănui. Există mai multe niveluri ale influenței Divine, de la posedarea ființei umane de către Dumnezeu, până la inculcarea de gânduri individuale. Acestea din urmă sunt prezentate de Filon fie ca gânduri, fie ca cuvinte, căci nu se face o distincție clară atunci când se foloseşte termenul de „λόγοι”.

3.5. Cunoaşterea naturii

Pentru a ajunge să cunoaştem lumea imaterială, trebuie să începem prin cunoaşterea celei materiale[7]. Omul ar trebui să încerce să-şi cunoască propria natură[8], deşi izbânda în această direcție nu este posibilă, lucru demonstrat şi de faptul că deşi lui Adam i s-a dat rolul să numească realitățile, el nu şi-a dat un nume sieşi. Totuşi, cu cât omul se cunoaşte mai bine pe sine, cu atât va dori să-l cunoască mai bine pe Zeu[9]. Omul nu trebuie să fie arogant în judecățile pe care le face, căci doar Dumnezeu ştie tot adevărul[10]. În ordinea cunoaşterii, ştiința despre om este la

[1] 2:7.

[2] James Drummond, *op. cit.*, vol. II, pp. 26-27.

[3] *L.A. I* 2; *Quaest. E. II* 37; *Rer. Div.* 236; *Post. Caini* 7.

[4] *Op. Mundi* 12.

[5] *Deus Im.* 55.

[6] *Quaest. G. IV* 188; *L.A. I* 44.

[7] *Somn. I* 187; *Spec. Leg. III* 187-188; *Migr.* 219.

[8] *Migr.* 217-219.

[9] *Somn.* 60.

[10] *Somn. II* 24; *Quaest. E. II* 54.

mijloc între ştiința despre lume şi ştiința despre Dumnezeu. Prin observarea modului cum mintea noastră se raportează la corpul nostru putem să ne dăm seama cum Dumnezeu (minte pură) se raportează la universul creat, care este precum corpul[1]. Faptul că personajele biblice de dinaintea consemnării de către Moise a celor zece porunci au acționat virtuos este o dovadă că o astfel de conduită este posibilă pentru orice om. Acele personaje nu au avut nevoie de învățături, căci legile naturii pot fi descoperite prin contemplație[2].

Cunoaşterea umană este unitară, simțurile slujind cea mai superioară parte a sufletului, mintea. Cunoaşterea provine din senzații şi din gândire (raționare)[3], primele ducând la opinie (δόξα), ce este supusă categoriei probabilului, iar cea de-a doua sursă ducând la adevăr. Uneori Filon prezintă un adevărat pesimism epistemologic, afirmând că nu este posibil să cunoaştem nici măcar lumea materială, iar că atât informația pe care o obținem din simțuri, cât şi cea care ne vine din raționare, nu este constantă, ci variază în funcție de o sumedenie de factori[4]. După cum am mai expus, Filon consideră că din rațiune fac parte două elemente (capacitatea de gândire şi *Logos*-ul), iar *Logos*-ul este important pentru cunoaştere atât pentru transmiterea ei altora, cât şi pentru ordonarea informației în propoziții[5].

Nimic nu ajunge să fie cunoscut numai prin analizarea sa, ci trebuie comparat cu ***contrariul***: ştim ce înseamnă ca ceva să fie mic pentru că ştim ce înseamnă ca ceva să fie mare, ştim cum arată culoarea alb pentru că ştim şi cum arată culoarea negru etc. Acest principiu epistemologic demonstrează că nu putem fi niciodată siguri de cunoştințele pe care le avem, ținând seama că orice cunoştință nu îşi legitimează veridicitatea prin obiectul la care se referă, ci prin referire la obiectul contrar obiectului la care este raportată în mod direct. Principiul se aplică şi în cazul cunoaşterii binelui şi a răului.

O bună parte din argumentarea filoniană în favoarea existenței Supremului se bazează pe analogia dintre om şi Acesta: faptul că există o minte în om ne asigură că există o Minte şi în univers[6]. Acest principiu evident că naşte dificultăți, căci noi nu putem cunoaşte acea Minte decât prin ceea ce ni se relevă nouă în procesul de introspecție despre mintea noastră. Ar urma o „lărgire" a atributelor găsite referitoare la intelectul nostru, însă asta ar presupune ca între om şi divin să nu fie decât o diferență cantitativă, ceea ce ar fi absurd. Între simțuri, văzul este conside-

[1] *Confus.* 98.

[2] *Abraham* 5-6.

[3] *Ebrietate* 169.

[4] *Ebrietate* 166-170; *Praem.* 28.

[5] *Deter.* 126-129.

[6] *Migr.* 185-186.

rat de Filon drept superior auzului, astfel că legile date pe muntele Sinai au fost văzute, iar nu auzite. Pământenii nu pot cunoaşte natura cerului sau pe cea a corpurilor cosmice[1].

Se poate distinge între ***memorie*** şi ***amintire***: prima este superioară, căci păstrează realitatea trecută proaspătă şi distinctă în conştiință, pe când amintirea este inferioară, ea nemaiputând învia vechile întâmplări decât alterat. Memoria păstrează realitatea trecută în înşiruirea ei reală, pe când amintirea o păstrează fragmentar, cu goluri. Totuşi, amintirea este mai veche decât memoria, căci din prima se obține a doua, prin repetare[2].

În ceea ce priveşte cele patru forțe care stau la baza unui lucru (cauza, materialul, instrumentul şi scopul), oamenii pot devia în următoarele feluri: ***ignoranții*** nu pot nici măcar să discearnă una dintre cele patru pricini care acționează într-un lucru; ***iubitorii de controversă*** creează ambiguități voit prin modul în care utilizează cuvintele, astfel încât alții au probleme în a-i înțelege. Oamenii afirmă în mod greşit că posedă ceva „prin Dumnezeu", crezând că Acesta este instrumentul şi că mintea lor este cauza prin care au obținut acel ceva, când de fapt este tocmai invers, Domnul fiind cauza iar mintea instrumentul[3]. ***Iubitorii de filosofie*** atribuie fiecărui lucru locul său.

Văzul îndreptat înspre cer a determinat în om dorința de a filosofa, căci cerul era atât măreț, cât şi caracterizat de ordine[4]. Filon îi îndeamnă pe oameni să accepte idei noi, iar nu să rămână închistați în tradiții, iar mai ales în cele religioase. Acest îndemn îi vizează mai ales pe concetățenii alexandrini ai filosofului, dintre care mulți nu erau evrei şi pe care Filon spera astfel să-i aducă la propria credință. Totuşi, până când nu primim un adevăr de care să fim siguri şi care să ni se releve în toată strălucirea (adevărul iudaismului), oamenii ar face bine să respecte tradițiile comunității lor[5].

Filon adoptă teoria sceptică a lui Pyrrhon din Elis, prezența a opt dintre cei zece tropi ajutându-i chiar pe cercetători să-l situeze mai bine în timp pe părintele scepticismului. 1) Există numeroase diferențe între ființe, ce au legătură nu numai cu un aspect al acestora, ci cu toate: naşterea, structura organismului, mijloacele pe care natura i le-a pus la dispoziție pentru a supraviețui, sursa hranei, modul de viață, pofte şi aversiuni, diferențe în percepțiile senzoriale etc.[6] 2) Există diferențe între părerile pe care oamenii şi le formează despre aceeaşi realitate, dar la timpuri diferite, precum şi între părerile pe care oameni diferiți şi le formează despre una şi aceeaşi

[1] *Somn. I* 21-24.

[2] *L.A. III* 91.

[3] *Cherub.* 127-130.

[4] *Op. Mundi* 54-55.

[5] *Sacrif.* 76-79.

[6] *Ebrietate* 171-174.

realitate. Dacă cineva derivă plăcere dintr-un anumit lucru, altcineva poate deriva durere[1]. 3) Avem senzații diferite de la aceleaşi entități în funcție de starea de sănătate, de starea de trezie sau somn, de vârstă etc. Lucrurile ni se par diferite atunci când suntem încrezători în noi față de atunci când suntem speriați, atunci când suntem veseli față de atunci când suntem trişti etc.[2]

4) Variația impresiilor este dată şi de poziția celorlalte entități în raport cu noi, de modul în care sunt aşezate celelalte ființe (drepte, culcate, contorsionate), precum şi de împrejurările lor. Exemplul clasic al scepticilor şi pe care-l repetă şi Filon este acela că o bucată de lemn introdusă în apă ne va apărea ca strâmbă, deşi ea nu este în realitate aşa. Distanța unei existențe ne poate face să ne înşelăm asupra naturii ei de vietate sau de obiect. Realitățile care se apropie de noi ne afectează diferit față de cele care se depărtează de noi, cele ce se mişcă diferit față de cele ce staționează, cele lungi în mod diferit de cele scurte[3]. 5) De asemenea, percepțiile noastre diferă şi în funcție de proporțiile elementelor unei entități care ne afectează, în raport unele cu altele. Astfel, o doctorie ce are substanța activă prea puternică ne poate fi dăunătoare în mod activ, pe când şi existența respectivei substanțe într-o cantitate prea mică se poate dovedi dăunătoare, dar pasiv, prin faptul că soluția nu este destul de puternică pentru a înlătura boala pentru care-o administrăm[4].

6) Nimic din ceea ce există nu este inteligibil în sine, ci numai atunci când îl comparăm cu alte existențe. Ştim că ceva este mic doar pentru că ştim că altceva este mare, ceva ud pentru că altceva este uscat, ceva fierbinte pentru că altceva rece, unii sunt mulți doar pentru că alții sunt puțini etc. Capacitatea noastră de a cunoaşte binele de rău se bazează pe acelaşi principiu, deşi trebuie să reținem că aici filosoful are în vedere doar binele şi răul pământesc, căci bunătatea absolută ce-l caracterizează pe Dumnezeu nu se mai supune acestei reguli[5]. 7) Perceperea culorilor, a sunetelor şi-a simțurilor este dată de întrepătrunderea a ceva din exteriorul nostru şi ceva din noi. De exemplu, culoarea, ca impresie a noastră, este posibilă doar datorită aerului şi luminii, care sunt înafara noastră, în combinație cu umezeala ochilor noştri. Gusturile le diferențiem doar datorită anumitor substanțe din interiorul cavității noastre bucale, iar mirosul are nevoie de aer pentru a ajunge să fie simțit de noi[6].

8) Scepticismul trebuie să fie poziția noastră şi în ceea ce priveşte judecarea altora, dacă faptele lor sunt bune sau nu, căci legile, tradițiile şi obiceiurile oamenilor diferă de la o comuni-

[1] *Ebrietate* 176-178.

[2] *Ebrietate* 178-180.

[3] *Ebrietate* 181-183.

[4] *Ebrietate* 184-185.

[5] *Ebrietate* 186-188.

[6] *Ebrietate* 189-191.

tate la alta. Ce este pentru un popor de rând, pentru un altul este nobil, ce este cum se cuvine şi drept pentru unul poate fi cum nu se cuvine şi nedrept pentru altul, ce este sfânt pentru un popor poate să fie profan pentru altul[1]. Aceşti opt tropi pot fi împărţiţi în trei clase: a) cei ce țin de subiect perceptiv şi cogitativ; b) cei ce se referă la obiectul perceput; c) cei ce se referă la relația dintre aceştia doi. Tropii 1)-3) aparțin primei categorii, 5) aparține celei de-a două categorii, iar 4) şi 6)-8) aparțin ultimei categorii.

[1] *Ebrietate* 192-197.

Bibliografie:

1. Literatură primară

1.1. Filon din Alexandria

- Goold, G.P., *Philo. Volume I*, traducere de F.H. Colson şi G.H. Whitaker, Harvard University Press/William Heinemann LTD, Cambridge (Massachusetts)/London, 1981.
- Goold, G.P., *Philo. Volume II*, traducere de F.H. Colson şi G.H. Whitaker, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)/London, 1994.
- Goold, G.P., *Philo. Volume III*, traducere de F.H. Colson şi G.H. Whitaker, Harvard University Press/William Heinemann LTD, Cambridge (Massachusetts)/London, 1988. p. 401
- Goold, G.P., *Philo. Volume IV*, traducere de F.H. Colson şi G.H. Whitaker, Harvard University Press/William Heinemann LTD, Cambridge (Massachusetts)/London, 1985.
- Goold, G.P., *Philo. Volume V*, traducere de F.H. Colson şi G.H. Whitaker, Harvard University Press/William Heinemann LTD, Cambridge (Massachusetts)/London, 1988.
- Goold, G.P., *Philo. Volume VI*, traducere de F.H. Colson, Harvard University Press/William Heinemann LTD, Cambridge (Massachusetts)/London, 1984.
- Goold, G.P., *Philo. Volume VII*, traducere de F.H. Colson, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)/London, 1998.
- Goold, G.P., *Philo. Volume VIII*, traducere de F.H. Colson, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)/London, 1999.
- Goold, G.P., *Philo. Volume IX*, traducere de F.H. Colson, Harvard University Press/William Heinemann LTD, Cambridge (Massachusetts)/London, 1985.
- Goold, G.P., *Philo. Volume X*, traducere de F.H. Colson, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)/London, 1991.
- Page, T.E., *Philo. Supplement I. Questiones and Answers on Genesis*, traducere de Ralph Marcus, Harvard University Press/William Heinemann LTD, Cambridge (Massachusetts)/London, 1953.
- Page, T.E., *Philo. Supplement II. Questiones and Answers on Exodus*, traducere de Ralph Marcus, Harvard University Press/William Heinemann LTD, Cambridge (Massachusetts)/London, 1953.
- *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus. Vol. III*, traducere de C.D. Yonge, Henry G. Bohn (persoana care a publicat volumul), London, 1855.
- *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus. Vol. IV*, traducere de C.D. Yonge, Henry G. Bohn (persoana care a publicat volumul), London, 1855.

1.2. Alte surse primare

- Clement Alexandrinul, *Scrieri. Partea a doua. Stromatele*, traducere de pr.d. Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982.
- Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, traducere de C.I. Balmuş, studiu introductiv şi comentarii de Aram M. Frenkian, Editura Academiei Republicii Populare Române, Bucureşti, 1963.
- Origen, *Scrieri alese. Partea a patra. Contra lui Celsus*, Editura Academiei Republicii Populare Române, Bucureşti, 1984.
- *Septuaginta*, în https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/septuagint-lxx/read-the-bible-text/

2. Literatură secundară. Volume

- Armstrong, A. H. (editor), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Bentwich, Norman, *Philo-Judaeus of Alexandria*, The Jewish Public Society of America, Philadelphia, 1910.
- Blumeneau, Ralph, *Philosophy and Living*, Imprint Academic, Upton Pyne, 2002.
- Carabine, Deidre (editor), *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1995.
- Drummond, James, *Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrinian Philosophy in It's Development and Completion. Volume I*, Williams and Norgate, London/Edinburgh, 1888.
- Drummond, James, *Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrinian Philosophy in It's Development and Completion. Volume II*, Williams and Norgate, London/Edinburgh, 1888.
- Guthrie, Kenneth Sylvan, *The Message of Philo Judæus of Alexandria*, Luzac & Co., London, 1909.
- Horst, Pieter W. van der, *Philo and the Problem of God's Emotions*, în *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, Brill, Leiden, 2014, pp. 37-46.
- Kennedy, H.A.A., *Philo's Contribution to Religion*, Hodder and Stoughton, London/New York/Toronto, 1919.
- McFarland, Orrey, *God and Grace in Philo and Paul*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2016.

- O'Brien, Carl Séan, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.
- Runia, David T., *Philo of Alexandria (c. 15 BC – c. AD 50)*, în *Routledge Encyclopedia of Philosophy.* Version 1.0, Routledge, London/New York, 1998, pp. 6483-6487.
- Runia, David T., *Philo of Alexandria*, în Graham Oppy şi N.N. Trakakis, *Ancient Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy of Religion. Volume I. The History of Western Philosophy of Religion*, Routledge, Abingdon, 2013, pp. 133-145.
- Ryu, Jang, *Knowledge of God in Philo of Alexandria*, Mohr Siebeck, Tubingen, 2015.
- Schürer, Emil, Fergus Millar & Geza Vermes, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ: Volume 3.ii and Index*, Bloomsbury şi T & T Clark, London/Oxford/New York/New Delhi/Sydney, 2014.
- Soulier, Henry, *La Doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie. Dissertation inaugurale présentée à l'Université de Leipzig pour obtenirle diplôme de Docteur en philosophie*, Imprimeur de S.M., Turin, 1876.
- Wahlde, Urban C. von, *Gnosticism, Docetism, and the Judaisms of the First Century. The Search for the Wider Context of the Johannine Literature and Why It Matters*, Bloomsbury T&T Clark, Edinburgh, 2015.
- Wright, Archie T., *The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6:1-4 in Early Jewish Literature*, Mohr Siebeck, Tubingen, 2005.
- Yli-Karjanmaa, Sami, *Reincarnation in Philo of Alexandria*, SBL Press, Atlanta, 2015.

3. Articole

- Ramelli, Ilaria, *Philo's Doctrine of Apokatastasis: Philosophical Sources, Exegetical Strategies, and Patristic Aftermath*, în David T. Runia & Gregory E. Sterling (editori), *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism. Volume XXVI*, SBL Press, Atlanta, 2014, pp. 29-56.

4. Sitografie

- Hillar, Marian, *Philo of Alexandria*, găsit în http://www.iep.utm.edu/philo/ (08.06.2017).
- *Vechiul testament*, în http://www.bibliaortodoxa.ro/ (08.06.2017).